بسم الله الرحمن الرحيم

مرکز مدیریت حوزه علمیه قم
دفتر برنامه‌ریزی و تدوین متون درسی
پاییز ۱۳۸۷

تسنن

آشنایی با فرق

انجمن علمی ادیان و مذاهب

مرکز مدیریت حوزه علمیه قم
دفتر برنامه‌ریزی و تدوین متون درسی
انجمن علمی ادیان و مذاهب
ناشر: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم
نوبت چاپ: اول، پاییز۱۳۸۷
شمارگان: ۳۰۰۰جلد
قیمت: ۲۳۰۰۰ریال

انتشارات: ۷۷۴۸۳۸۳-۰۲۵۱
تدوین متون حوزه: ۷۸۳۴۰۵۴-۰۲۵۱
انجمن ادیان: ۲۹۰۷۹۸۲-۰۲۵۱
Email: tmdqom@Yahoo.com
tmdqom@Gmail.com

سرشناسه: انجمن علمی ادیان و مذاهب
فرمانیان، مهدی، ۱۳۵۲
عنوان و پدیدآور: آشنایی با فرق تسنن/ مهدی فرمانیان
مشخصات نشر: قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم،۱۳۸۷
مشخصات ظاهری: ۲۳۲ص.
شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۲۶۳۸-۲۲۲
وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا
موضوع: اهل سنت، فرقه‌ها
رده بندی کنگره: ۱۳۸۷ ۵آ۴ف /۳/ Bp۲۳۶
رده بندی دیویی: ۲۹۷/۵۱
شماره کتابشناسی ملی: ۱۳۳۲۶۴۸

بسم الله الرحمن الرحیم

پیدایش هر دینی شعاعی از اندیشه را در عرصه‌های گوناگون فکری بشر موجب شده و در پرتو آن، دیدگاههای کلامی و اعتقادی متفاوتی نمایان گشته است. در طول اعصار و قرون متمادی، رسوخ اندیشه‌های برخاسته از دین در قالب‌های مختلف و تفسیرها و تبیین‌های متفاوت، در فرهنگ‌های بشری و نیز آمیخته شدن آنها با مکاتب فکری و دانش‌های بشری، موجب پیدایش فرقه‌ها و مسلک‌های متعددی در هر یک از ادیان شده و طیف وسیعی از نظرگاه‌ها را بوجود آورده است. دین اسلام نیز در عین استواری و مصونیت کتاب آسمانی آن و روشنی راه حقیقت از این قاعده مستثنی نشده است.

نیاز جامعه علمی به بازشناسی دقیق افکار و اندیشه‌های نحله‌ها و فِرَق مختلف و ربط و نسبت آنها با آموزه‌های اصیل دین مبین اسلام و شناخت نقاط ضعف و قوت نحله‌های فکری پس از دوره اسلامی از یک سو و ضرورت دست‌یابی به معارف ناب الهی به دور از اختلاط و التقاط فکری و وصول به سرچشمه معرفت ناب اسلامی از دیگر سوی، ضرورت تامل و دقت در آموزه‌های فِرَق و نحله‌های فکری پدید آمده در بستر اندیشه اسلامی و بازشناسی مؤلفه‌های گوناگون تاثیرگذار در پیدایش، پایایی و یا افول آنها را بخوبی ایجاب می‌نماید.

بر این اساس در راستای آشنایی طلاب گرانقدر حوزه‌های علمیه با افکار و اندیشه‌های فِرَق و مذاهب اسلامی در قدم نخست مجموعه‌های آشنایی با فرقه‌ها و گروههای فکری شیعه و اهل

سنت در برنامه تولید دفتر برنامه ریزی و تدوین متون درسی قرار گرفت تا طلاب ارجمند بتواند در فضایی کاملاً علمی، فرقه‌ها و نحله‌های متعدد و مسلک‌های فکری مختلف را باز شناخته و به اساس اندیشه‌های هر یک از آنها راه یابند. از آنجا که وجود فِرَق و مذاهب گوناگون امری انکارناپذیر است و پیروان هر یک از آنها می‌کوشند تا باورهای خود را موجه نموده و به ترویج آن بپردازند. تلاش علمی برای شناخت زوایای فکری آنها برای دانش‌طلبانی که درصدد ترویج دین و آئین حق برآمده و تفقه در دین را هدف آموزش‌های خود قرار داده‌اند، امری ضروری به نظر می‌رسد. از این رهگذر می‌توان با فهم درست از مکتب راستین شیعی و آگاهی از اندیشه‌های فرق و مذاهب دیگر، وظیفه تعلیم و تبلیغ را به نحو شایسته به انجام رساند و در مواجهه با پرسش‌های پیش‌رو، پاسخ‌های مستند و دقیقی را ارائه داد و در جدال احسن توفیق لازم را بدست رساند.

اینک با سپاس از درگاه حضرت احدیت و با مساعدت انجمن ادیان و مذاهب حوزه علمیه قم و پژوهشگران گرانقدر، دو مجموعه یاد شده به مرحله آماده سازی و انتشار رسیده است که به خواست خداوند در اختیار مخاطبان ارجمند قرار می‌گیرد.

در اینجا شایسته است از تلاش‌های مجدانه انجمن ادیان و مذاهب و همکاران ارجمندشان در تهیه این مجموعه به ویژه رئیس محترم انجمن جناب آقای محمد جواد صاحبی و جناب آقای دکتر قاسم جوادی و حجج اسلام آقایان فرمانیان و نیکزاد قدرانی نماییم.

در پایان بر این نکته اذعان داریم که این مجموعه با تمام تلاش و جدیت به عمل آمده برای غنای علمی و استناد آن به منابع اصلی چونان هر دست نگاشته بشری خالی از خطا و نسیان نیست. انجمن ادیان و مذاهب و دفتر برنامه‌ریزی و تدوین متون درسی حوزه از هرگونه نظر انتقادی و اصلاحی و تکمیلی درباره این متون به جدّ استقبال نموده و آمادگی خود را برای اصلاح و بازنگری این متون بر پایه دیدگاه صائب اهل نظر اعلام می‌دارند.

مرکز مدیریت حوزه علمیه قم
دفتر برنامه‌ریزی و تدوین متون درسی

فهرست مطالب

مقدمه

دانش ملل و نحل‌شناسی از علوم آلی است که وظیفهٔ خود را تبیین صحیح و دقیق آموزه‌های اعتقادی فِرَق و مذاهبِ گوناگون اسلامی و ادیان دیگر قرار داده است. مطالعه و اندیشیدن دربارهٔ دانش ملل و نحل، خواننده را به عمق اختلافات و ریشه‌های اعتقادات مختلف مذاهب سوق داده، به اسلام‌شناسی کمک شایانی می‌کند. شاید یکی از مهم‌ترین بخش‌هایی که پژوهشگر را به اصول کلّی اسلام رهنمون می‌سازد و او را به ساحل اطمینان می‌رساند، توجه به تاریخ علم کلام و مذاهب اسلامی است.

در هر دینی، بعد از رحلت پیامبر آن دین، مسائل گوناگون اعتقادیِ بی‌شماری در بین پیروان آن دین مطرح می‌گردد. سرعت گسترش حیرت‌انگیز اسلام در نیمهٔ اول قرن نخست هجری باعث ورود مباحث فرهنگ‌های گوناگون به موضوعات رسمی مسلمانان گردید و هنوز قرن نخست به سرانجام نرسیده بود که برخی از مسائل اساسی کلامی به صورت گسترده در جهان اسلام مطرح شد. هر روز مسئلهٔ جدیدی به این موضوعات اضافه گشت و با ترجمهٔ فلسفهٔ ایرانی، هندی و یونانی سرعت آن دوچندان شد. جهان اسلام از اواخر قرن دوم به نگارش و تبیین نظرات و دیدگاه‌های اعتقادی طیف‌های گوناگون روی آورد و کتبی به نام مقالات به نگارش درآمد. کشی در رجال خود، در زمینهٔ اولین نگارش ملل و نحل می‌نویسد: «در زمان مهدی عباسی (م۱۶۹هـ. ق) در اواسط قرن دوم اولین کتاب مقالات نگاشته شد». در قرن سوم و چهارم باشکوه‌ترین تالیفات دربارهٔ سیر تطور تاریخی مسائل کلامی به وجود آمد. در این قرون کتبی همچون المقالات ابوعیسی ورّاق (م۲۴۷هـ. ق)، المقالات ابوالقاسم کعبی بلخی معتزلی (م۳۰۰هـ. ق)، مقالات زرقان (متوفای قرن سوم)، فرق الشیعه نوبختی (م۳۰۰هـ. ق)،

المقالات والفرق سعد بن عبدالله اشعری (م۲۹۹ یا ۳۰۱هـ. ق) و مقالات الاسلامیین ابوالحسن اشعری (م۳۲۴هـ. ق) نگاشته شد. این کتاب‌ها کمتر بر محور فرق و مذاهب پیش رفته، بیشتر به تاریخ پیدایش و تطور مسائل اعتقادی توجه داشته‌اند. کتاب مقالات الاسلامیین اشعری نمونهٔ خوبی برای این مثال است. این کتاب اصل را بر اعتقادات گذاشته و غالباً مسئله‌محور است.

در قرن چهارم و پنجم، چرخش عظیمی در باب تاریخ علم کلام به وجود آمد. از این قرن به بعد، دو مسئله به سرعت رشد کرد: ابتدا کم‌کم اکثر عناوین کتبِ تاریخ علم کلام از عناوین خنثا، به عناوین جهت‌دار، تغییر موضع داده، نام‌هایی چون التنبیه والرّد علی اهل الاهواء والبدع، الفصل فی الملل والاهواء والنحل و نیز الملل والنحل بر خود گرفت. دوم اینکه از تاریخ علم کلام به تاریخ مذاهب اسلامی تغییر روش داده و دیگر تاریخِ علم کلام، تاریخ مسئله‌محورِ موضوعات کلامی نبود، بلکه در قالب مذاهب، شکل جدیدی به خود گرفت.

این دو چرخش، دو موضوع دیگر را در پی داشت: اول اینکه تأثیر و تأثرات تاریخی پیدایش و تطور مسائل کلامی در بسیاری از کتاب‌های مربوط گم شد و دوم اینکه به اختلاف مذاهبِ مخالفِ نویسندهٔ کتاب، توجه تام گردید. نمونهٔ بارز آن، کتاب الفرق بین الفرق بغدادی است. نحوهٔ نگارش نویسنده موجب می‌شود که خواننده به این نکته اذعان کند که هیچ اختلافی بین گروه‌های اهل‌سنت وجود ندارد و تمام اختلافات از مکاتب مخالفِ اصحاب حدیث و اشاعره است.

از قرن ششم به بعد، به این علم توجه کمتری شد و در تاریخ مذاهب اسلامی کتاب معتبری نوشته نشد. از قرن هشتم به بعد، تاریخ مذاهب نیز کمرنگ گردید و دیدگاه‌های اشاعره و ماتریدیه به هم نزدیک شد و این‌چنین دوران رکود علوم اسلامی آغاز گشت. در قرن چهارده دوباره مباحث تاریخ مذاهب اسلامی مطرح گردید و کتبی چند در این زمینه نوشته شد. مصریان در این زمینه پیشتاز بودند و کتاب‌های متعددی مثل ظهر الاسلام و ضحی الاسلام، نشاة الفکر الفلسفی فی الاسلام، مذاهب الاسلامیین و تاریخ المذاهب الاسلامیة را به رشتهٔ تحریر درآوردند. ایران اسلامی با کمی تأخیر به این مسئله توجه کرد و در این اواخر کتبی مثل بحوث فی الملل والنحل نگاشته شد.

در دو دههٔ گذشته کتاب‌ها و مقاله‌های بسیاری از نوع تألیف یا ترجمه، دربارهٔ مذاهب اسلامی به زبان فارسی نگاشته شده است. فرق و مذاهب کلامی، تألیف علی ربانی گلپایگانی؛ تاریخ

اندیشه‌های کلامی در اسلام نوشتهٔ عبدالرحمن بدوی (ترجمهٔ حسین صابری)؛ آشنایی با فرق و مذاهب، نگاشته رضا برنجکار؛ تاریخ فرق اسلامی، تالیف حسین صابری؛ فلسفه و کلام اسلامی، نوشتهٔ مونتگمری وات (ترجمهٔ ابوالفضل عزتی) از مهم‌ترین کتب موجود در این زمینه می‌باشد؛ اگرچه هر کدام مزایا و ضعف‌های خود را دارد.

کتاب حاضر در باب فرق و مذاهب فقهی و کلامی اهل‌سنّت ـ به معنای اعم ـ است که به عنوان کتاب درسی (دو واحد: فرق تسنن) در نظر گرفته شده است. در این مجموعه به تمام فِرَقی که شیخین را به عنوان خلیفهٔ پیامبر پذیرفته‌اند، اطلاق اهل‌سنّت شده است؛ اگرچه خود اهل‌سنت برخی از این فِرَق را از اهل‌سنت نمی‌دانند. بعد از بخش کلیات به مذاهب کلامی بر اساس تاریخ پیدایش آنها پرداخته و در انتها به مذاهب فقهی نظر افکنده‌ایم.

این مجموعه حاصل زحمت پژوهشگرانی است که سال‌ها در این زمینه قلم زده، بی‌منّت آن را در اختیار ما قرار دادند. جناب آقای علی‌اصغر رضوانی، بخش مذاهب فقهی، جناب آقای علی آقانوری، بخش علل و عوامل فرقه‌گرایی و معتزله، جناب آقای سیدلطف الله جلالی، بخش ماتریدی و جناب آقای محمد شفق، بخش اشاعره را تالیف کرده‌اند. بخش‌های دیگر این مجموعه به قلم نگارنده این سطور است و تدوین این مجموعه نیز بر عهده نگارنده بوده است. از آقای قاسم جوادی، که نقش اساسی در تهیه و آماده کردن این کتاب دارد و نیز از حجج اسلام آقایان: دکتر عبدالرحیم سلیمانی، دکتر سید حسن اسلامی و نیک‌زاد که این مجموعه را مطالعه، و با تذکرات و پیشنهادات خود به بهتر شدن کتاب کمک کردند، از صمیم قلب تشکر می کنم.

همچنین از جناب آقای محمدجواد صاحبی، رئیس انجمن ادیان و مذاهب حوزه علمیه قم و از مسئولان و اعضای هیئت علمی مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، به خاطر همکاری صمیمانه آنان در تکمیل این اثر سپاس گزارم.

و آخر دعوانا ان الحمدلله رب‌العالمین

ویراستار علمی

درس اول

◇

کلیات

ملل و نحل

دیرزمانی است که اصطلاح ملل و نحل، مترادف اصطلاح فرق و مذاهب به کار می‌رود؛ ولی در کتب رایج ملل و نحل، تعریف مشخصی از آن بیان نشده است. با مراجعه به کتب مطرح در این زمینه می‌توان این علم را همان علم فرقه‌شناسی اسلامی نامید. مِلَل، جمع ملت بوده و پانزده‌بار در قرآن کریم به کار رفته است. معنای لغوی آن، طریقت، سنّت، آیین و کیش است. برخی ملّت را به معنای طریقت انبیا و با بار مثبت به کار می‌برند، و گویا صاحبان آثار ملل و نحل همین مفهوم را برداشت کرده و آن را مترادف ادیان آسمانی دانسته‌اند؛ اگرچه در قرآن در معنای منفی نیز به کار رفته است. نِحَل جمع نحله به معنای ادعای دروغین و بدون دلیل است. ملل و نحل‌نویسان این لفظ را مترادف مکاتب غیر آسمانی قرار داده و فیلسوفان را نیز در این مجموعه داخل کرده‌اند.

فِرَق و مذاهب

فِرَق، جمع فرقه به معنای جدا شدن و در اصطلاح فرقه‌شناسی به گروهی با عقاید کلامی خاص اطلاق می‌شود. این اصطلاح در طول تاریخ از ضابطهٔ خاصی پیروی نکرده، به طیف‌های گوناگونی اطلاق می‌شود. ولی مشخص نیست که یک گروه باید دارای چه ویژگی‌هایی باشد تا بتوان اطلاق فرقه بر آن نمود. به احتمال بسیار، وقایع تاریخی تأثیر فراوانی در به کار رفتن فرقه بر یک گروه خاص دارند. مذهب نیز مثل لفظ فرقه اصطلاح عامی است که ضابطه خاصی ندارد؛ ولی از بار منفی کمتری برخوردار است.

مکتب و مقاله

گویا اصطلاح مکتب در نزد صاحبان ملل و نحل، کاربرد چندانی نداشته و کمتر از این واژه استفاده شده است. در عصر حاضر برخی از نویسندگان از این لفظ استفاده کرده‌اند. این لفظ نسبت به اصطلاح فرقه و مذهب، دایرهٔ شمولی کمتری دارد و احتمالاً زیرمجموعهٔ فرقه قرار می‌گیرد.

مقاله نیز به معنای گفتار و رأی و نظر یک صاحب‌نظر است که در قرون نخستین رایج‌تر بوده، از آثار ملل و نحلی قرون نخستین غالباً با لفظ «مقالات» یاد می‌شود. بنابراین «مقالات اسلامیین»، یعنی گفتارهای مسلمانان در باب مسائل اعتقادی. می‌توان گفت: مقاله در دل مکتب، و مکتب در دل مذهب، و مذهب در دل ملل یا نحل جای می‌گیرد و مجموعهٔ مقالات، مکتب می‌سازند و مجموعهٔ مکاتب مذهب‌سازند و جمع مذاهب، اختلافات فکری درون یک دین (ملت) را نشان می‌دهد.

علل و عوامل فرقه‌گرایی

پژوهشگران پیدایش و رشد و رواج دسته‌بندی‌های مسلمانان را با توجه به جهات و انگیزه‌های مختلف به عوامل بیرونی و درونی و یا طبیعی و غیرطبیعی، و گاهی داخلی و خارجی تقسیم کرده و چنین پدیده‌ای را در مجموع ناشی از اسباب متعدد نفسانی، فکری، سیاسی، مذهبی و اجتماعی دانسته‌اند.[۱] این عوامل فراگیر به ترتیب اهمیت عبارتند از: ۱. اختلاف افکار و سلایق مسلمانان؛ ۲. زمینه‌ها، اهداف و تحولات سیاسی ـ اجتماعی؛ ۳. اختلاف‌پذیری متن کتاب و سنت؛ ۴. روابط اجتماعی، فرهنگی مسلمانان با صاحبان دیگر ادیان و مکاتب.

۱. اختلاف افکار و سلایق مسلمانان

تفاوت‌های فردی انسان‌ها در روحیات، سلیقه‌ها، روش‌ها و افکار، و نقش برجستهٔ آنها در اختلاف نظریه‌ها و برداشت‌های متفاوت از متون و ظواهر دینی بر کسی پوشیده نیست. افراد

---

۱. ر. ک: مقدمه تاریخ المذاهب الاسلامیة، تألیف ابوزهره؛ مقدمه کتاب تاریخ علم کلام، نوشتهٔ شبلی نعمانی؛ مقدمه جلد نخست کتاب بحوث فی الملل والنحل، تألیف جعفر سبحانی؛ عوامل و اهداف نشاة علم کلام، تألیف یحیی فرغل، و نیز مقدمه جلد نخست کتاب فی علم الکلام، نوشته احمد محمود صبحی.

بشری به دلایل مختلف وراثتی، اقلیمی، اجتماعی و تربیتی از دل‌بستگی‌ها، منش‌ها، بینش‌ها و گرایش‌های فکری متفاوتی برخوردارند. از این‌رو برخی گفته‌اند تاریخ فلسفه و تفکر در واقع تاریخ نزاعِ مزاج‌های مختلف بشری است.[۱]

۲. زمینه‌ها، اهداف و تحولات سیاسی اجتماعی

آنان که اندک‌آشنایی و اطلاعی از حوادث و جریانات فکری، سیاسی و اجتماعی گذشته و حال دارند، به نیکی می‌دانند که پیوند سیاست و سیاست‌مداران با دیانت و مذهب، همواره دوسویه بوده است. این پیوستگی را می‌توان هم در ظهور و رواج فرقه‌ها و اندیشه‌های کلامی، سیاسی و فقهی نشان داد و هم در ضعف و احیاناً سقوط آنها. فرایند چنین نقشی در تفرق مسلمانان به گونه‌ای بوده که برخی از پژوهشگران آن را مهم‌ترین عامل شکل‌گیری فرقه‌های اسلامی در قرون نخست دانسته و عوامل دیگر را فرعی و تحت‌الشعاع آن قلمداد کرده‌اند.[۲]

تاریخ صدر اسلام را می‌توان آکنده از حوادث مهم سیاسی و تأثیرگذار در قرون بعدی به حساب آورد. از جملهٔ این حوادثِ اختلاف‌برانگیز، نزاع بر سر جانشینی پیامبر(ص) و حوادث پیرامونی آن است.

۳. اختلاف‌پذیری قرآن و قرائت‌های متفاوت از کتاب و سنت

یکی از عوامل اصلی رشد مباحث و مجادلات کلامی و در پی آن، متمایز شدن فرقه‌ها از یکدیگر، اختلاف برداشت صاحبان اندیشه‌های مختلف از قرآن و سنت بوده است. درست است که نقش این دو منبع دینی در شکل‌گیری و ظهور فرقه‌های نخستین (نظیر شیعه، خوارج، مرجئه و معتزله) در درجهٔ‌نخست اهمیت قرار نداشت، اما می‌توان مدعی شد که هیچ‌یک از این فرق بعد از ظهور و تمایز ابتدایی خود، نمی‌توانستند بدون تمسک به قرآن و احادیث ـ هر چند ناصحیح و بدون ضابطه ـ به حیات فکری و نفوذ اجتماعی خود ادامه دهند.

در عین حال، هیچ‌یک از مفسران بزرگ و معروف قرآن نیز با همهٔ اختلافاتی که در ذوق و

---

۱. ابوزهره، تاریخ المذاهب الاسلامیة، ص۸.

۲. ر. ک: علی سامی النشار، نشاة الفکر الفلسفی فی الاسلام، ج ۱، ص۲۲۵؛ تاریخ علم کلام، ص۱۴؛ مونتمگری وات، فلسفه و کلام اسلامی.

قریحهٔ فلسفی، عرفانی، روایی، ادبی و علمی و با همهٔ تفاوت‌هایی که در فهم و برداشت داشتند، مدعی نبودند که تفسیرشان تفسیر به رای و در جهت تحمیل نظرهای خود بر قرآن است. همگی آنان در مقدمه‌هایی که بر تفاسیر خود نوشته‌اند مدعی هستند که درصدد فهم و کشف مراد واقعی آیات الهی بوده‌اند. اما اختلافات آنها در تفسیر آیات قرآن حد و حصری ندارد. کمتر آیه‌ای را می‌یابیم که در آن به گونه‌ای اختلاف نباشد. شاید بر مبنای همین نکته است که برخی بر این باورند که «گسترهٔ معانی و صورت‌های دلالی آیات قرآنی به گونه‌ای است که جست‌وجو، گزارش و دست‌یابی به حقیقت آن بسیار سخت است».[1] عده‌ای نیز بر این باورند که خاستگاه اصلی برخی از فرقه‌ها، ظهور علم کلام و اختلاف دربارهٔ صفات خدا، جبر و اختیار، ایمان و کفر، ارجا و اعتزال، اسما و احکام و امر به معروف و نهی از منکر، چیزی جز ویژگی زبان قرآن نبوده است.[2] از آن صریح‌تر اینکه برخی به این نتیجه رسیده‌اند که اساساً ویژگی ذاتی نص قرآن، تعدد معانی و تأویل‌پذیری است و این کتاب به‌عمد راه هر گونه تفسیر و تأویلی را باز گذاشته است.[3] بنابه گفتهٔ شهید مطهری برداشت از قرآن هر اندازه بدون غرض باشد، باز نمی‌توان آن را یکسان فهمید و عرضه کرد؛ چرا که از خصایص و معجزات قرآن این است که گاهی تعبیراتِ خودش را به گونه‌ای می‌آورد که می‌توان از آنها چندگونه معنا فهمید.[4]

۴. روابط و تعامل فرهنگی ـ اجتماعی با غیرمسلمانان

وجود هر یک از زمینه‌ها و عوامل پیش‌گفته، پیدایش فرقه‌ها و انشعابات درونی آنها را اجتناب‌ناپذیر می‌نمود و از این لحاظ تاثیر عنصر اخذ و اقتباس را در اصل پیدایش فرق بایستی بسی کم‌رنگ‌تر از عوامل مذکور ارزیابی کرد؛ اما تاثیر فی‌الجملهٔ این عامل در فرهنگ اسلامی، به‌ویژه در رشد و رواج و طرح برخی اندیشه‌های کلامی مسلمانان، می‌توان به روشنی مشاهده

---

۱. زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۵ و ۶.

۲. علی سامی النشار، پیشین، ص ۳۷۴؛ عبدالرحمن بدوی، التراث الیونانی فی الحضارة الاسلامیة، ص ۲۰۱؛ احمد محمود صبحی، فی علم الکلام، ج ۱، ص ۲۴ و ۲۵.

۳. ر. ک: محمد ارکون، تاریخیة الفکر العربی الاسلامی، ص ۱۳۵ـ۱۴۷؛ علی حرب، التاویل والحقیقة، مقالهٔ المجاز والحقیقة؛ مرتضی مطهری، علل گرایش به مادیگری.

۴. آشنایی با قرآن، ج ۴، ص ۱۳۴.

کرد. دلیل آن نیز تا حدودی روشن است؛ چرا که با توسعهٔ فتوحات و پذیرش اسلام از سوی پیروان ادیان و مکاتب و نیز رفت و آمد مسلمانان با غیرمسلمانان، تأثیر متقابل فرهنگی و دینی و اجتماعی امری مسلم بود. طبیعی است که تازه‌مسلمانان نتوانند به کلی از رسوبات فکری گذشته پاکیزه شوند و غیرمسلمانان و صاحبان دیگر مکاتب نیز از ترویج مکتب پیشین خود دست بکشند. از این روی بسیاری از پژوهشگران، ضمن تفکیک عوامل پیدایی فرق به درونی و بیرونی، روابط و دادوستد فرهنگی ـ اجتماعی مسلمانان را با صاحبان ادیان و مکاتب، یکی از عوامل مهم بیرونی برشمرده و در تبیین این مهم از تأثیرگذاری صاحبان ادیان و مکاتبی نظیر یهود، نصارا، مجوس، صابئی، برهمایی و فلسفه‌های یونانی، دهری، هندی، ایرانی و... سخن به میان آورده‌اند.[۱]

ظهور پدیدهٔ اسرائیلیات و تعالیم اهل کتاب به‌ویژه یهودیان، در جامعه و فرهنگ اسلامی و رواج فرهنگ جعل و تحریف و قصه‌های خرافی در حدیث و تفسیر و تاریخ، و نیز تأثیرپذیری مسلمانان از تعالیم اهل کتاب به‌ویژه یهود در طرح دیدگاه تشبیه و تجسیم[۲] و همچنین تأثیرپذیری مسلمانان از فلسفه‌های شرقی و فرهنگ‌های دیگر در طرح برخی از اندیشه‌های انحرافی و غلوآمیز ـ نظیر حلول، تناسخ، و نامیرایی امامان ـ از مهم‌ترین عوامل بیرونی است.[۳]

مهم‌ترین منابع فرقه‌شناسی[۴]

با گسترش مسائل گوناگون کلامی و پیدایش مذاهب مختلف در سده‌های نخستین اسلامی، نیاز به علمی که به تبیین این اعتقادات بپردازد، در بین مسلمین فزونی گرفت. جهان اسلام از اواخر قرن دوم هجری به نگارش و تبیین دیدگاه‌های اعتقادی طیف‌های مختلف روی آورد و کتاب‌هایی با عنوان «مقالات» به رشتهٔ تحریر در آمد. قرن سوم، سدهٔ گسترش این علم است و کتبی همچون **المقالات** ابو عیسی ورّاق (م۲۴۷هـ. ق)، **مقالات** زُرقان (متوفای قرن سوم)، **المقالات** ابوالقاسم کعبی بلخی (م۳۰۰هـ. ق)، **المقالات والفرق** سعد بن عبدالله اشعری

---

۱. ر. ک: احمد محمود صبحی، فی علم الکلام، ج۱، ص۳۲ به بعد؛ احمد امین، ضحی الاسلام، ص۳۳۳ به بعد.

۲. ر. ک: جعفر سبحانی، بحوث فی الملل والنحل، ج۱.

۳. خلاصه‌ای از این موارد را به نقل از منابع بنگرید در: تاریخ فرق اسلامی، ج۱، ص۲۵ـ۲۹. تفصیل آن را بنگرید در: فرغل، عوامل و اهداف نشاة علم کلام.

۴. با اقتباس از مقاله «راهنمای مطالعات فرقه‌شناسی» نوشته نعمت الله صفری، مجله هفت‌آسمان، شمارهٔ ۹.

(م۲۹۹هـ. ق) و فرق الشیعة نوبختی (م۳۰۰هـ. ق) در این قرن تحریر شد. قرن چهارم تا ششم، اوج ملل و نحل‌نویسی است و عمدهٔ منابع فرقه‌شناسی در این قرون نگاشته شد. اما بعد از آن این روند افول کرد و منابع مهمی پدید نیامد؛ تا اینکه در سدهٔ چهاردهم هجری بار دیگر بازار تحقیق و پژوهش در باب مذاهب اسلامی رونق گرفت. آنچه در پی می‌آید مهم‌ترین منابع فرقه‌شناسی در تاریخ اسلام است که تاکنون باقی مانده و از گزند حوادث جان سالم به در برده است. بنابراین اگر برخی منابع مفقود، اکنون موجود بود، شاید منابعی با ارزش‌تر در فرقه‌شناسی داشتیم. گفتنی است که در یک نگرش کلّی می‌توان کتاب‌های تألیف شده در این رشته را به سه دستهٔ اساسی تقسیم کرد:

۱. کتاب‌هایی که دربرگیرندهٔ تمامی ادیان و مذاهبی هستند که تا عصر مؤلف به وجود آمده است. این نوع از کتاب‌ها غالباً با عنوان ملل و نحل به نگارش در آمده‌اند.

۲. تألیفاتی که به بیان نحله‌ها و فرقه‌های اسلامی اختصاص یافته، اصل اسلامیّت در آنها مورد توجه قرار گرفته است. این دسته از تألیفات غالباً مقالات یا فرق نام گرفته‌اند.

۳. نگارش‌هایی که تنها به بررسی و پژوهش دربارهٔ یک مذهب یا یک مسئله مهم اختلافی در مذاهب پرداخته‌اند. این دسته عنوان غالبی ندارد و اسامی مختلفی بر اساس سلیقهٔ مؤلف بر آنها نهاده شده است.

در این گزارش به بیان مهم‌ترین نگارش‌های موجود از هر سه نوع پرداخته، به صورت اجمالی آنها را، بر اساس تاریخ وفات مؤلفین، معرفی می‌نماییم.

۱. مسائل الامامة: این کتاب منسوب به ابوالعباس عبدالله بن محمّد معروف به «ناشی اکبر» و «ابن‌شرشیر» (م ۲۹۳هـ. ق) است. جوزف فان إس (اسلام‌شناس آلمانی) این کتاب را تصحیح کرده و آن‌را به ناشی اکبر نسبت داده است؛ ولی ویلفرد مادلونگ ـ یکی از مهم‌ترین فرقه‌شناسان اسلامی در عصر حاضر ـ معتقد است که این کتاب نوشتهٔ جعفر بن حرب معتزلی (م۲۳۶هـ. ق) است. به هر حال این کتاب در قرن سوم هجری به نگارش درآمده و گزارش دقیق و مبسوطی از اعتقادات مذاهب گوناگون دربارهٔ امامت است. کتاب مسائل‌الامامة به فارسی ترجمه و و اخیراً از سوی مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب در قم منتشر شده است.

۲. فرق الشیعة: ابومحمد حسن بن موسی نوبختی (م۳۰۰هـ. ق) از علمای بزرگ امامیّه در قرن سوم مؤلف این کتاب است که تمام آثار وی به غیر از این کتاب از بین رفته و فقط برخی از

مطالب در کتب دیگر برجای مانده است. نوبختی کتاب خود را به فرقه‌ها و اختلافات شیعه به معنای عام اختصاص داده و بر اساس تاریخ تولد و ظهور فرقه‌ها از زمان رحلت پیامبر(ص) تا عصر خویش پیش رفته است. وی بی‌طرفانه به نقل آرای مذاهب و گرایش‌های مختلف پرداخته و اعتقادات کلامی خود را در این کتاب دخالت نداده است. این کتاب، به فارسی نیز ترجمه و منتشر شده است.

۳. **المقالات والفرق**: تألیف سعد بن عبدالله اشعری قمی (م۲۹۹ یا ۳۰۱هـ. ق) از محدثان نامی شیعه در قرن سوم. روش تنظیم و ورود و خروج و حتّی بسیاری از مطالب آن شبیه کتاب فرق‌الشیعة نوبختی است؛ به‌گونه‌ای که برخی این دو کتاب را یکی پنداشته و یا دومی را نسخهٔ کامل‌تر اولی دانسته‌اند؛ ولی با توجه به اضافاتی که در کتاب اشعری وجود دارد، باید پذیرفت که دو کتاب مجزّا هستند؛ اگرچه می‌تواند یکی از دیگری رونویسی کرده باشد. این کتاب به همت محمد جواد مشکور به چاپ رسیده، و به فارسی نیز ترجمه شده است.

۴. **مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين**: نویسندهٔ آن، ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (م۳۲۴هـ. ق) بنیان‌گذار مکتب کلامی اشاعره است. این کتاب یکی از قدیمی‌ترین و جامع‌ترین منابع فرقه‌شناسی است که تاکنون باقی مانده است. اشعری به تمام مذاهب و گرایش‌ها پرداخته و نکات دقیق و دیدگاه‌های مختلف را آورده است. وی به علت حضور در درس معتزله به خوبی آرای گوناگون و مختلف معتزله را ثبت کرده و نقل دقیق آن باعث شده است که یکی از کتب مرجع در این زمینه باشد. این کتاب از دو بخش تشکیل شده که بخش اوّل بیشتر به مباحث کلامی و مذاهبی و بخش دوم به مسائل فلسفی مرتبط با کلام می‌پردازد. این تألیف مهم، چندین بار چاپ و بخش اوّل آن به فارسی نیز ترجمه شده است. مشکل اصلی مقالات الاسلاميين ترتیب غیر متعارف آن در چینش فصول است.

۵. **الزينة فی الكلمات الاسلامية العربية**: احمد بن حمدان، معروف به ابوحاتم رازی، از پیشوایان برجستهٔ مذهب اسماعیلی، کتابی دربارهٔ اصطلاحات اسلامی و بیان ریشهٔ آنها نوشته و بخش سوم آن را به فرقه‌شناسی اختصاص داده است. این کتاب به ضمیمهٔ **الغلو والفرق الغالية فی الحضارة الاسلامية** در سال ۱۳۹۲ هجری در بغداد چاپ و به همراه دو بخش دیگر **الزينة** منتشر شده است. ترجمهٔ فارسی آن نیز با عنوان **گرایش‌ها و مذاهب اسلامی در سه قرن نخست هجری** به بازار آمده است. از ویژگی‌های این اثر بی‌طرفی نسبی، ریشه‌یابی القاب و اسامی فرقه‌ها و

چگونگی شکل گیری آنها است؛ اگرچه گرایش‌های شیعی در آن به خوبی هویدا است.

۶. **التنبیه والردّ علی اهل الاهواء والبدع**: این کتاب نوشتهٔ ابوحسین محمد بن احمد بن عبدالرحمن ملطی شافعی (م۳۷۷هـ. ق) است. مؤلف با پذیرش روایت هفتاد و سه فرقه، مجموع فرقه‌ها را به عدد هفتاد و سه رسانده، اهل جماعت را فرقه ناجیه معرفی می‌کند. او اولین فردی است که چینش کتاب خود را بر اساس حدیث افتراق تنظیم کرده و همهٔ فرقه‌ها را اهل جهنم می‌داند و از آنان با الفاظ زشت یاد می‌کند. این کتاب به علت نسبت‌های ناروا به فرقه‌های گوناگون و پذیرش اعتقادات مشبّهه و مجسّمه از اعتبار چندانی برخوردار نبوده، فقط ارزش تاریخی دارد. **التنبه والرد** گرچه بارها چاپ شده، ولی تاکنون به فارسی ترجمه نشده است.

۷. **الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجیة منهم**: نوشتهٔ ابومنصور عبدالقاهر بن طاهر بغدادی (م۴۲۹هـ. ق). نویسنده از متکلمان اشعری‌مذهب است و با تمسک به حدیث افتراق، اصحاب حدیث و اشاعره را فرقهٔ ناجیه می‌داند و بقیهٔ فرق را هالکه معرفی می‌کند. وی در این کتاب از حدّ انصاف خارج گشته و با فرقه‌سازی و نسبت دادن عقاید ناروا تعصب مذهبی خود را نشان داده است. **الفرق بین الفرق** به رغم نقدهای فراوان، مورد توجه فرقه‌شناسان اسلامی و غیر اسلامی قرار گرفته و بارها چاپ و به فارسی نیز ترجمه شده است.

گفتنی است عبدالقاهر بغدادی کتاب دیگری به نام **الملل والنحل** دارد که به همّت دکتر البیر نصری نادر تحقیق و انتشار یافته است که می‌توان آن را خلاصهٔ **الفرق بین الفرق** دانست. همچنان که داماد وی، ابومظفر اسفراینی در کتاب **التبصیر فی‌الدین و تمییز الفرقة الناجیة عن الفرق الهالکة**، با گُرته‌برداری از کتاب **الفرق بین الفرق** راه استاد خود را پیموده است. بنابراین می‌توان گفت که کتاب **التبصیر فی الدین** اسفراینی، فراتر از **الفرق بین الفرق** نیست.

۸. **الفصل فی الملل والاهواء والنحل**: نوشتهٔ ابومحمد علی بن احمد معروف به ابن‌حزم اندلسی (م۴۵۶هـ. ق). ابن‌حزم از بزرگ‌ترین اندیشمندان مکتب ظاهریّه ـ یکی از مکاتب اصحاب حدیثِ اهل سنّت ـ و نویسندهٔ کتاب فقهی **المحلی** است. کتاب **الفصل** از بزرگ‌ترین تالیفات در باب مذاهب و ادیان در پنج جلد رحلی است. این کتاب چینش مذاهبی نداشته، از سبک خاصی پیروی می‌کند و بیشتر به ردیّه‌نویسی علیه دیگر ادیان و مذاهب شبیه است، ولی نباید از مطالب فراوانی که وی در لابه‌لای کتاب بیان کرده است، غافل بود. کتاب ابن‌حزم همچون **الفرق بین الفرق** آلوده به تعصب نویسنده است و نسبت‌های ناروایی به فِرَق دیگر در آن دیده می‌شود. این کتاب

بارها به چاپ رسیده، ولی تاکنون به فارسی ترجمه نشده است.

۹. **عقائد الثلاث والسبعین فرقة**: نوشتهٔ ابومحمد یمنی، از علمای قرن ششم اهل سنّت در یمن. همچنان که از نامش پیدا است بر اساس حدیث افتراق فصل‌بندی شده و فرقه‌های شیعه، مرجئه، خوارج و معتزله را هر کدام هیجده فرقه کرده که جمع آنها هفتاد و دو فرقه می‌شود، و فرقهٔ هادیه مهدیه را «اصحاب ابوحنیفه، مالک، شافعی، داود ظاهری و احمد بن حنبل که در اصول متفق‌اند و در فروع مختلف» معرفی می‌نماید. از مباحث جالب توجه این کتاب، می‌توان به «القول فی الامامة والامام»، «در باب انتقاد به صحابه و جواب آن»، «ذکر عقیدة الایمان والاقوال فیها»، «قول المعتزلة فی القرآن» و «فی عقاید اهل الادیان» یاد کرد. از مهم‌ترین مباحث این کتاب بحثی دربارهٔ اعتقادات و تاریخ اسماعیلیه بالاخص اسماعیلیه یمن است، که حدود دویست و چهل صفحه از این کتاب را به خود اختصاص داده است. این کتاب در سال ۱۴۱۴ هجری برای اولین‌بار در هشتصد صفحه (دو جلد) در عربستان سعودی به چاپ رسیده است.[۱]

۱۰. **الملل والنحل**: نوشتهٔ ابوالفتح محمد بن عبدالکریم شهرستانی (م۵۴۸ هـ. ق). این کتاب در دو بخش (ادیان و مذاهب) به ملل و نحل معروف زمان مؤلف پرداخته و به خاطر نظم و ترتیب بدیعش مورد توجه خلف خود قرار گرفت و معروف‌ترین کتاب در این علم گردید و نام آن بر این علم غلبه یافت. وی بیان می‌کند که عنوان فرقه هنگامی بر مکتب یا گروهی صدق می‌کند که اختلاف در اصول اساسی باشد و دیگر اینکه بتوان برای آن پیروانی جست و جو کرد. شهرستانی مذاهب اسلامی را به چهار گروه صفاتیه (اهل سنّت) معتزله (قدریه)، خوارج و شیعه تقسیم‌بندی کرده و سپس هر کدام را به مذاهب کوچک‌تری تقسیم می‌کند تا بر اساس حدیث افتراق، عدد آنها به هفتاد و سه فرقه بالغ گردد. شهرستانی، اشعری‌مسلک است، ولی به علت تاثیرپذیری از اسماعیلیه به اهل بیت ارادت خاصی داشته و همین مسئله باعث اختلافات زیادی در باب مذهب وی شده است.[۲] **ملل و نحل** بارها به چاپ رسیده و دو ترجمهٔ فارسی از قرن نهم و یازدهم نیز از آن موجود است.

گفتنی است که کتاب‌های دیگری نیز در این زمینه در قرون گذشته به نگارش درآمده است

---

۱. گزارش این کتاب در مجله هفت‌آسمان، ش۲۷ آمده است.

۲. در این‌باره ر. ک: مهدی فرمانیان، مقالهٔ «شهرستانی، شیعی باطنی یا سنّی اشعری» چاپ شده در کتاب مجموعه مقالات اسماعیلیه و مجله هفت‌آسمان، ش۷.

که مهم‌ترین آنها عبارتند از: **بیان الادیان**، تألیف ابوالمعالی محمد حسینی علوی، از علمای قرن ششم؛ **تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام**، نوشتهٔ سیدمرتضی حسنی رازی، از علمای شیعهٔ قرن ششم و هفتم هجری؛ **اعتقادات فرق المسلمین والمشرکین**، نوشتهٔ فخر رازی (م۶۰۶هـ. ق) از علمای اشعری‌مذهب، و **الملل والنحل**، نوشته ابن‌مرتضی (م۸۴۰هـ.ق) از بزرگان زیدیّه.

در عصر حاضر نیز کتاب‌های فراوانی در باب فرق و مذاهب تالیف شده است که مهم‌ترین آنها بدین قرار است: **مذاهب‌الاسلامیین**، نوشته عبدالرحمن بدوی مصری؛[۱] **نشاة الفکر الفلسفی فی الاسلام**، تألیف علی سامی النشار مصری؛ **ظهر الاسلام وضحی الاسلام**، نگارش احمد امین مصری؛ **البحوث فی الملل والنحل**،[۲] نوشتهٔ آیت الله جعفر سبحانی؛ **تاریخ المذاهب الاسلامیة**، نوشته محمد ابوزهره[۳]. از درسنامه‌ها نیز می‌توان به **فرق و مذاهب کلامی** نوشته علی ربانی گلپایگانی،[۴] **آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی**،[۵] نوشته رضا برنجکار، **شناخت مذاهب اسلامی**،[۶] نوشته محمودی، و **تاریخ فرق اسلامی**، نوشته حسین صابری[۷] اشاره کرد.

حدیث افتراق[۸]

حدیثِ حاکی از افتراق اُمت اسلامی به هفتاد و سه فرقه، از احادیث مشهورِ منسوب به پیامبر است که در کتب روایی شیعه و سنّی آمده است.[۹] همچنین بیشتر ملل و نحل‌نویسانِ گذشته، آن را پذیرفته و بر اساس آن دسته‌بندی‌های خود را از فرق اسلامی سامان داده‌اند. مضمون اصلی

---

۱. این کتاب با نام **تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام** در دو جلد به فارسی ترجمه شده است.

۲. نمونهٔ فارسی آن با عنوان **فرهنگ و عقاید اسلامی** در چهار جلد منتشر شده است.

۳. این کتاب در دو بخش مذاهب کلامی و مذاهب فقهی نگارش یافته، که بخش مذاهب کلامی آن ترجمه و منتشر شده است.

۴. این کتاب به سفارش مرکز جهانی علوم اسلامی برای طلاب خارجی تألیف و تدوین شد.

۵. این کتاب برای حوزه‌های علمیه خواهران سراسر کشور تألیف شده است.

۶. این کتاب در دو جلد به سفارش سازمان مدارس خارج از کشور نوشته شد.

۷. این کتاب در دو جلد به سفارش سازمان سمت برای چهار واحد درسی دانشگاه‌ها نگارش یافت.

۸. با اقتباس از مقالهٔ «حدیث افتراق اُمت؛ نقل‌ها و پیامدها»، نگارش علی آقانوری، مجله هفت‌آسمان، شماره ۱۸.

۹. این حدیث در **مسند احمد بن حنبل**، **سنن تِرمذی**، **سنن ابی‌داود**، **کنز العمال متّقی هندی**، **خصال صدوق**، **تفسیر عیاشی**، **معانی الاخبار صدوق** و **بحارالانوار** آمده است.

و قرائت رایج‌تر این حدیث آن است که پیامبر اسلام(ص) فرموده‌اند:

از میان امت‌های گذشته، یهودیان به هفتاد و یک فرقه و نصارا (مسیحیان) به هفتاد و دو فرقه منشعب شدند و اُمت من نیز به هفتاد و سه فرقه منشعب خواهد شد. همهٔ آنها به جز یک دسته، در وادی گمراهی و هلاکت‌اند.... .[۱]

از بخش پایانی این روایت که در بیان مصداق فرقهٔ ناجیه (رستگار) است، گزارش‌های متفاوت و احیاناً متضادی رسیده است. به همین خاطر برخی از حدیث‌شناسان آن را جعلی و ساختگی دانسته و برخی به علت کثرت نقل آن در آثار مختلف ادعای تواتر کرده‌اند. از یحیی بن مَعین (م۲۳۳هـ. ق)، یکی از رجال‌شناسان معروف اهل سنّت و استادِ احمد بن حنبل، بخاری، مسلم، ابوداود، ابوحاتم رازی و عثمان بن سعید دارمی، دربارهٔ حدیث تفترق امتی علی بضع و سبعین فرقه، پرسیدند، گفت: این حدیث اصل ندارد و عبدالغنی بن سعید گوید: برگشت این حدیث به نُعَیم بن حَمّاد است و به واسطهٔ همین نقل، او از چشم بسیاری از عالمان حدیث افتاد.[۲] ابن‌حزم اندلسی (م۴۵۶هـ. ق)، از بزرگان اصحاب حدیث و مکتب فقهی ظاهریّه، اسناد آن را ضعیف دانسته، استدلال به آن را جایز نمی‌داند.[۳] ابن‌وزیر (م ۸۴۰ هـ. ق) از بزرگان زیدیهٔ یمن نیز به جعلی بودن آن تصریح دارد.[۴]

در برابر این دسته، عده‌ای ادعای نقل آن را به صورت متواتر کرده‌اند[۵] و ابن‌طاوس در طرائف می‌نویسد: « همهٔ مسلمین بدون هیچ اختلافی این حدیث را از پیامبر، نقل کرده‌اند».[۶] علامه طباطبایی نیز در این زمینه می‌نویسد:

افتراق امت در بسیاری از روایات وارده شده و حتی بعضی ادعا کرده‌اند که این روایت به

---

۱. ... . إنّ اُمتی ستفترق بعدی علی ثلاث و سبعین فرقة، فرقة منها ناجیه و اثنان و سبعون فی النار. (ر. ک: بحارالانوار، ج۲۸، ص۲ـ۶).

۲. ر. ک: تاریخ بغداد، ج۱۳، ص۳۰۷ـ۳۱۲؛ مصطفی صادقی، مقالهٔ «الفتن ابن‌حماد، قدیمی‌ترین کتاب در مهدویّت» مجلهٔ آینه پژوهش، شمارهٔ ۸۴، ص۴۹.

۳. الفصل فی الملل والاهواء والنحل، ج۳، ص۲۹۲.

۴. العواصم والقواصم فی الذبّ عن سنة ابی القاسم، ج۱، ص۱۸۶.

۵. علی نمازی، مستدرک سفینة البحار، ج۶، ص۱۷۷.

۶. الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف، ج۱، ص۲۰۰ و ج۲، ص۳۸۱.

صورت متواتر نقل شده است.[۱]

آیت الله سبحانی بعد از بررسی سند حدیث و نقل اقوال هر دو گروه مخالف و موافق می‌نویسد:

کثرت نقل در کتب هر دو فرقه جبران ضعف سند کرده و همین باعث اعتماد و صحت احتجاج به حدیث می‌شود.[۲]

با فرض پذیرش اصل حدیث و اثبات صدور این روایت از پیامبر اسلام، گزارش‌هایی که به تعیین فرقهٔ ناجیه پرداخته، بسیار متفاوت است و احتمالاً برخی از گروه‌ها ذیل حدیث را طبق مذاق فکری خویش تغییر داده‌اند. برخی از محدّثین اهل سنّت فقط اصل حدیث را آورده، هیچ اشاره‌ای به ذیل حدیث که فرقهٔ ناجیه را تعیین می‌کند، نکرده‌اند.[۳] گونهٔ دیگر این حدیث، روایت غیر مشهوری است که همهٔ هفتاد و دو فرقه را اهل بهشت دانسته و فقط یک گروه را اهل جهنّم معرفی می‌نماید که غالباً آن را جعلی شمرده‌اند.[۴]

غالب ملل و نحل‌نگاران با گرایش‌های متفاوت فرقه‌ای، تنها به قرائتی خاص که مویّد مرام آنها بوده است، استناد کرده‌اند. متکلمان و محدثان فِرَق مختلف نیز با تکیه بر آن، به اثبات اندیشه‌های مذهبی و کلامی خود، یا ردّ و انکار باورهای رقیب پرداخته‌اند. جملات وارده در باب فرقهٔ ناجیه با عناوین زیر آمده است:

۱. اهل الاسلام و جماعتهم؛ ۲. الجماعة یا الجماعات؛ ۳. ما انا علیه و اصحابی یا ما انا علیه الیوم و اصحابی؛ ۴. اهل السنة والجماعة؛ ۵. [خطاب به حضرت امیر(ع)] المتمسک بما انت علیه و اصحابک؛ ۶. هو ما نحن علیه الیوم انا و اهل بیتی؛ ۷. [خطاب به حضرت امیر(ع)] هی التی اتخذت محبتک و هم شیعتک؛ ۸. أبّرها و اتقاها المعتزله؛ ۹. هم معتزلة الشیعة و شیعة المعتزلة.[۵] بنابراین باید پذیرفت که اگرچه صدر حدیث افتراق در کتب فریقین آمده است، ولی

---

۱. المیزان، ج۱۲، ص۱۱۸.

۲. ر. ک: بحوث فی الملل والنحل، ج۱، ص۲۳ـ۲۶.

۳. صحیح ابن‌حبان به ترتیب ابن‌بلبان، ج۱۴، ص۱۴۰؛ مسند احمد بن حنبل، ج۲، ص۳۳۲ (ذیل مسند ابوهریره)؛ بحارالانوار، ج۲۸، ص۳، حدیث سوم.

۴. ابن‌جوزی، الموضوعات، ج۱، ص۲۶۷ـ۲۶۸.

۵. علی آقانوری، «حدیث افتراق»، مجله هفت‌آسمان، ش۱۸، ص۱۳۴.

ذیل آن، که ناظر به تعیین بهشتیان است، هدف جعل و تحریف قرار گرفته و بهانهٔ خوبی برای تصفیه‌حساب گروه‌های اسلامی با یکدیگر شده است.

شیعه با تکیه بر تواتر احادیثی همچون حدیث غدیر، حدیث ثقلین، حدیث یوم‌الانذار و ده‌ها حدیث دیگر در حقانیت خود، احتیاجی به احادیث ضعیف‌السند ندارد و به بیان مرتضی داعی رازی از شیعیان قرن ششم ری:

> بدان که هر فرقتی از این فِرَق گویند که ناجی ماییم و دیگران همه کافر و گمراهند و همیشه در دوزخ باشند، اما اجماع اُمت است که این جمله فِرَق چون به شهادتین و صانع و انبیا و اصول اقرار کردند، خون و مال و زن و فرزند ایشان در حصن آمد و چون یکی از ایشان بمیرد غسل و نماز بر وی و کفن و دفنش واجب بود و در گورستان مسلمانان دفن کنند و اگرچه یکدیگر را کافر و گمراه خوانند، از یکدیگر میراث گیرند و اگر کسی به خلاف این گوید از تعصب و بی‌دیانتی باشد و اصل آن است که گفتیم اوّل.[۱]

بنابراین تنگ نمودن قلمرو مسلمانی یا اخراج فرقه‌های دیگر از امت اسلام، آن هم فقط با استناد به این حدیث، جایگاه مقبولی نزد اندیشمندان بزرگ فِرَق مختلف اسلامی ندارد. اما برخی از ملل و نحل‌نگاران با مسلم دانستن ظاهر عددی این حدیث، به سامان‌دهی فرق و مذاهب پرداخته و با زحمت بسیار، شمارش فرقه‌های موجود زمان خویش را به هفتادوسه فرقه رسانده و مرام خویش را فرقهٔ ناجیه معرفی کرده‌اند. ملل و نحل‌نویسانی مثل ملطی، ابوالمعالی، بغدادی، اسفراینی و شهرستانی اساس شمارش خود را از فرقه‌ها، عدد هفتادوسه قرار داده و به هر قیمتی سعی کرده‌اند تعداد فرقه‌ها را با مضمون این حدیث تطبیق دهند! این افراد فراموش کرده‌اند که اگر در قرون بعد از آنان فرقهٔ جدیدی تأسیس شد، این حدیث را باید چگونه تصحیح کرد. از نکات قابل توجه این است که ملل و نحل‌نویسان غالباً افتراق و اختلاف را در گروه‌ها و مذاهب مخالف خود نشان داده و گویا هیچ اختلافی در بین بزرگان مذهب نویسنده نیست. مثلاً بغدادی در الفرق بین الفرق، خوارج، شیعه و معتزله را، هر کدام بیست فرقه (جمعاً شصت فرقه)، مرجئه پنج فرقه، نجاریّه سه فرقه و بکریه، جهمیّه، ضراریه و کرامیه را، هر کدام یک فرقه دانسته است. بغدادی عنوان هفتاد و سوم را «اهل سنّت و

---

۱. تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام، ص۲۸.

جماعت» و به عنوان فرقهٔ ناجیه معرفی کرده که متشکل از دو گروه اصحاب حدیث واصحاب رأی (حنفیان) است! اما با مراجعه به کتب ملل و نحل و کتاب‌های کلامی وتاریخی این نکته به دست می‌آید که اختلافات اشاعره، ماتریدیه و اصحاب حدیث با یکدیگر، نه تنها کمتر از فِرَق دیگر نیست، بلکه در برخی موارد بیشتر است. با مراجعه به تاریخ می‌توان به این نکته رسید که نزاع‌های حنابله با اشاعره در بغداد کمتر از نزاع‌های شیعه و سنّی نبوده است. بنابراین باید پذیرفت که پیامبر اسلام ـ در صورت پذیرش صحت انتساب این روایت به پیامبرـ در مقام محدود کردن و شمارش واقعی فرقه‌ها نبوده، بلکه در مقام بیان کثرت اختلافات امت خویش است، تا شاید مسلمانان متنبه شده، به بهانهٔ مسائل کوچک، وحدت امت اسلام را مخدوش نکنند.

مفهوم اهل سنّت[1]

سنّت در معنای لغوی خویش، یعنی طریقه و روش، که از دیرباز و قبل از اسلام در اشعار جاهلیت به کار رفته است.[2] در قرآن و احادیث نیز سنّت به همان معنای لغوی خویش به کار رفته است. لفظ سنّت در قرآن اغلب در معنای مثبت به کار رفته است؛ مثل **فلن تجد لسنة الله تبديلاً و لن تجد لسنّة الله تحويلا**، [3] **سنّة مَن قد ارسلنا من قبلک مِن رسلنا**.[4] می‌توان گفت که در مجموع از لفظ سنّت، بار معنایی مثبت برداشت می‌شود. در حدیث معتبر «هر کس سنّت نیکویی در اسلام پایه‌گذاری کند، اجر آن سنت و پاداش کسانی که به آن عمل می‌کنند، برای او است و هر کس سنّت سیئه‌ای در اسلام بنیان نهد، وزر و گناه آن عمل و گناه هر کس که به آن عمل می‌کند بر گردن او است...»،[5] نیز در معنای لغوی خویش به کار رفته است.

---

۱. با اقتباس از مدخل «اهل سنّت»، مهدی فرمانیان، مجله هفت‌آسمان، ش۱۷، و نیز مدخل «اصحاب رأی» و «اصحاب حدیث» از دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

۲. معلقات سبع، معلقهٔ لبید، بیت ۸۳.

۳. سورهٔ فاطر، آیهٔ ۴۳.

۴. سورهٔ اسراء، آیه ۷۷.

۵. صحیح مسلم، حدیث ۱۰۱۷، ج۲، ص۵۸۴، انتشارات دار ابن‌حزم.

سنّت درمعنای اصطلاحی آن، معانی مختلفی دارد:

۱. سنّت گاه به معنای مستحب ـ که عمل به آن ثواب دارد، ولی ترک آن عقاب ندارد ـ به کار رفته است.

۲. عملی که مطابق عمل صاحب شرع است. در مقابل این لفظ، بدعت است، که خود بدعت نیز تقسیماتی دارد.

۳. در قرن اول و دوم، سنّت به معنای آثار رسیده از پیامبر، صحابه و تابعین بود و معنای موسّعی داشت.

۴. سنّت به معنای «قول و فعل و تقریر پیامبر» در نزد اهل سنّت و «قول و فعل و تقریر معصوم» نزد شیعه، یکی از ادّله اربعه استنباط است.

۵. به معنای «حقایق همه‌جایی و همیشگی» یا «حکمت جاویدان». این اصطلاح در قرن اخیر ایجاد شده، ربطی به اهل سنّت و اسلام ندارد.[1]

تاریخ پیدایش لفظ اهل سنّت

با مراجعه به متون تاریخی می‌توان دریافت که صحابهٔ پیامبر در بررسی مسائل مختلف به شیوه‌های گوناگون عمل کرده، و حتی این اختلافات ریشه در عصر پیامبر داشته است. اما گسترش سریع اسلام در عصر خلفا باعث ایجاد مسائلی شد که حکمی دربارهٔ آنها در کتاب و اقوال و رفتار رسیده از پیامبر وجود نداشت و این خود باعث اختلاف در بین صحابه گردید و چون مرجع منتخب پیامبر ـ حضرت امیر(ع) ـ نیز به کناری نهاده شده بود، تشتت آرا در بین صحابه بالا گرفت. تابعین که محتاج جواب بودند، آرای صحابه را به عنوان مستندی برای خود پذیرفتند و هر یک از صحابه مرجع تعدادی از تابعین قرار گرفت. ابن‌عباس در مکه، ابن‌مسعود در کوفه، عمر بن خطاب و عبدالله بن عمر در مدینه، مرجع برخی از تابعین آن منطقه بودند. اقوال تابعان نخستین، به اضافهٔ اقوال و فتاوای صحابه نقش تعیین کننده‌ای برای تابعین تابعین و نسل‌های بعد از آنها رقم زد. این افراد از این اقوال و فتاوا به عنوان «اثر» یاد کرده و آن را در رتبه‌ای پس از حدیث نبوی قرار دادند و با حرمتی خاص به آنها نگریستند. با مراجعه به تفاسیر قرآن و کتب حدیث قرون نخستین، این مسئله به وضوح روشن می‌گردد که اقوال ابن‌عباس، قتاده، عکرمه،

۱. ر. ک: دائرةالمعارف فارسی، مصاحب، ذیل مدخل سنّت؛ نیز کتاب حکمت جاویدان.

مجاهد، ابن شهاب زهری و نظیر آنها چه ارزش بالایی برای نسل‌های بعدی داشته‌اند.[۱] در عصر اتباع تابعان، «اثر» همچون سنّت نبوی موضوعیت یافت و در کنار اقوال پیامبر، در تعالیم دینی مورد توجه قرار گرفت. بنابراین در قرن دوم هجری، طیف عظیمی از محدّثان به «اصحاب اثر» یا «اصحاب آثار» شهرت یافتند.

با شروع تدوین حدیث در قرن دوم،[۲] این گرایش در میان «اهل اثر» به‌طور روزافزونی تقویت شد که با وجود کثرت احادیث مرفوع، وجهی برای اعتبارزیاد دادن به آثار صحابه وتابعین نیست. با گشوده شدن باب نقد نسبت به آثار و محدود کردن دامنه آثار معتبر، ظهور شافعی (م۲۰۴هـ. ق) کار را تکمیل نمود. شافعی با بازبینی اساسی در چگونگی تمسک به ادلّه، اعم از کتاب، سنّت، اجماع و قیاس، نظامی روشمند تدوین کرد که در کلیت با موازین سنّتی اصحاب حدیث قابل انطباق بود؛ ولی در تک تک ادله استنباط، نظر خاصی داشت. وی با نوشتن کتاب الرساله اصول فقه خاصی را تدوین کرد که هنوز پابرجا است. شاگردان شافعی همچون احمد بن حنبل و اسحاق بن راهویه، نیز با الهام از آموزش‌های وی، روش او را ادامه داده، مکتب جدیدی را ایجاد کردند. شافعی با طرح این اندیشه که سنّت نبوی ـ نه سنّت صحابه و تابعین ـ مفسّر ظواهر کتاب است، مکتبی «حدیث گرا» به‌وجود آورد. وی برای تنقیح دیدگاه خود تعریف مضیّقی از سنّت ارائه داد و آن را فقط به «قول و فعل و تقریر پیامبر» محدود ساخت و فتاوا و اقوال صحابه و تابعان را از تعریف سنّت خارج و تنها احادیث مرفوع را نمایندهٔ سنّت دانست. وی به مالک بن انس و اوزاعی ایراد می‌گرفت که تقلید از صحابه و ترجیح دادن اقوال منقول از آنها بر احادیث مرفوع، صحیح نیست و نباید حتی سیرهٔ شیخین بر احادیث مرفوع مقدم شود. این

---

۱. به عنوان نمونه به تفسیر طبری، تفسیر تبیان و تفسیر ابوالفتوح رازی آن مراجعه کنید که گاه تا بیست قول از صحابه و تابعین و تابعین تابعان در تفسیر یک آیه نقل می‌نمایند. برای کتب حدیثی اهل سنّت می‌توان به مصنّف ابن ابی‌شیبه (م۲۱۱هـ. ق)، الفتن نعیم بن حمّاد (م۲۲۸هـ. ق) سنن دارمی(م۲۵۵هـ. ق)، موطا مالک بن انس(م۱۷۹هـ. ق)، کتاب الاصل محمد بن حسن شیبانی (م۱۸۹هـ. ق) مراجعه کرد و با یک بررسی اجمالی می‌توان به دست آورد که اکثر اقوال و فتاوای مذکور در این کتاب‌ها، به صحابه و تابعین بازگشت می‌نماید.

۲. دربارهٔ تدوین حدیث در قرن دوم و نظریات مختلف ر. ک: مجله علوم حدیث، جوزف شاخت، مقالهٔ «ارزیابی مجدد احادیث اسلامی»، ترجمه: محمدحسن محمدی مظفر، شمارهٔ ۳۴، ص۱۱۸ به بعد.

برداشتِ شافعی از سنّت و برخورد نظری او با آثار صحابه، نقطهٔ عطفی در بازگشت از آثار صحابه و تابعین به پیروی از احادیث نبوی بود. اگرچه این احادیث مرفوع بوده و استناد آنها به پیامبر مورد تردید جدی بود، امّا این نگرش جای خود را در میان حدیث‌گرایان اهل سنّت باز کرده و نگرش غالب شد. به تعبیر شاخت:

> از نتایج [این غلبه] آن است که در اِسنادها گرایشی به رشد قهقرایی وجود دارد؛ یعنی پس از آنکه در وهلهٔ اوّل مثلاً به یک تابعی می‌رسند، بعداً غالباً به یک صحابی و نهایتاً به خود پیامبر بازگردانده می‌شوند. به‌طور کلی می‌توانیم بگوییم که هرچه سندی [در احادیث اهل سنّت] کامل‌تر باشد، حدیث متأخرتر است. هرگاه احادیث مدعی توثیق بیشتری باشند... . قاطعانه می‌توان اثبات کرد که... نه نشانهٔ اولیه اصالت حدیث، بلکه تنها ترفندی برای حفظ ظاهر آن است... .[1]

بعد از شافعی، شاگردش احمد بن حنبل راه وی را پیمود و سنّت راچنین تعریف کرد:

> السنّة عندنا آثار رسول الله و اصول السنة التمسک بما کان علیه اصحاب رسول الله.[2]

وی بعد از واقعه «محنت»[3] و آزاد شدن از زندان، روش خاصی را نسبت به مخالفان اعتقادی خود پیش گرفت و دیدگاه‌های محدثین را دیدگاه‌های اهل سنّت نامید و مخالفان خود را اهل بدعت خواند.

بنابراین لفظ اهل سنّت با لفظ اصحاب حدیث مترادف بوده، با تضییق مفهوم سنّت از سوی شافعی، کم‌کم لفظ «اصحاب اثر» جای خود را به «اصحاب حدیث» و «اهل سنّت» داد. در این زمینه نقش احمد بن حنبل از همه بیشتر بود. وی با نوشتن اعتقادنامه‌ای، اصول سنّت را تبیین کرد و بیش از همه بر پیروی از حدیث پای فشرد. احمد بن حنبل، اصحاب حدیث را پیروان واقعی سنّت پیامبر نامید و معتزله، شیعه، خوارج، مرجئه، قدریه و جهمیّه را اهل بدعت دانست. توجه به طیف‌هایی که احمد بن حنبل آنها را اهل بدعت دانسته، آشکار می‌کند که تمام

---

۱. همان، ص۱۲۲.

۲. عبدالله بن احمد بن حنبل، عقاید ائمة السلف، رسالة اصول السنة، ص۱۹.

۳. مامون عباسی با تاثیرپذیری از معتزله فرمان داد که باید تمام فقها و محدثین به مخلوق بودن قرآن اقرار کنند. جمع کثیری از روی تقیه اقرار کرده، ولی احمد بن حنبل و عده‌ای آن را رد کردند و به زندان افتادند. این واقعه در تاریخ اهل سنّت به واقعه «محنت» معروف است.

گروه‌هایی که به نحوی در احادیث مرفوع منقول شک داشته و به عقل بها داده‌اند، نزد احمد بن حنبل بدعت گزارند!

پیروان احمد بن حنبل کم کم لفظ اهل سنّت را برای خود استعمال کرده و باعث غلبهٔ آن بر الفاظ دیگر شد و دقیقاً در این زمان صحاح ششگانهٔ اهل سنّت به نگارش درآمد که فقط بر احادیث مرفوع پیامبر تکیه دارند. تأثیر تفکرات احمد بن حنبل و اسحاق بن راهویه در صحاح ستّه به خوبی هویدا است. در اوائل قرن سوم هجری با گسترش تفکر اعتقادی احمد بن حنبل روبه‌رو هستیم و این امر باعث شد که متکلمین متمایل به اصحاب حدیث به این اعتقادنامه توجه کرده، بر اساس روش کلامی خود به تبیین و توجیه عقلانی آن برآیند. یکی از مهم‌ترین متکلمانی که به حمایت از اعتقادنامهٔ احمد بن حنبل به‌پاخاست، ابوالحسن اشعری (م۳۲۴هـ. ق) مؤسس مکتب اشاعره است. ابوالحسن اشعری در مکتب عقل گرای معتزله پرورش یافت، ولی از معتزله بازگشته، خود را پیرو احمد بن حنبل خواند. اشاعره به پیروی از رئیس خود، خویش را اهل سنّت و جماعت نامیدند و به گسترش عقاید اشاعره پرداختند. مکتب اشعری به کمک حاکمان وقت و تنی چند از عالمان برجسته، توانست جایگاه ویژه‌ای در جهان اسلام به دست آورد.

در اوائل قرن چهارم به غیر از ظهور اشعری، در شرق جهان اسلام فردی به نام ابومنصور ماتریدی (۳۳۳هـ. ق) ظهور کرد که او نیز خود را اهل سنت نامیده، مکتب ماتریدیه را در تأیید نظرات کلامی ابوحنیفه تأسیس کرد. مکتب ماتریدیه به دلیل کثرت پیروان خود در جهان اسلام و ظهور مردان بزرگی چون نسفی در این مکتب به عنوان یکی از مکاتب مهم فکری اهل سنّت درآمد و عقاید نسفی کتاب درسی اهل سنّت در جهان اسلام شد.

از قرن پنجم به بعد مکاتب کلامی اهل سنّت بر اصحاب حدیث پیشی گرفته و اکثریت جهان اسلام را تشکیل دادند. از قرن هفتم و هشتم دو مکتب ماتریدیه و اشاعره به هم نزدیک شدند که ثمرهٔ آن تالیف شرح مواقف و شرح مقاصد است. از آن به بعد لفظ اهل سنّت طیف وسیعی از مکاتب مختلف را در برمی گرفت و از اصحاب حدیث و حنابله گرفته تا اشاعره (اکثر شافعیان)، ماتریدیه (حنفیان) و تمام صوفیان را شامل می‌شد، تا اینکه وهابیت ظهور کرد. آنان خود را اهل سنّت واقعی دانسته، ماتریدیان، اشاعره، صوفیان و خوارج را اهل بدعت خواندند و جدال‌های مذهبی گذشته را احیا کردند.

○ پرسش

۱. با مطالعهٔ مدخل «اصحاب حدیث» در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، مفهوم اهل‌سنت را توضیح دهید.

۲. از چه تاریخی لفظ «اهل‌سنت» بر طیف وسیعی از طرفداران خلافت شیخین اطلاق شد؟ با شواهد تاریخی توضیح دهید.

۳. دیدگاه‌های مختلف در باب حدیث افتراق را بنویسید.

۴. مهم‌ترین منابع فرقه‌شناسی را نام ببرید.

○ برای مطالعهٔ بیشتر

۱. جعفر سبحانی، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، ج۱، ص۶ـ۱۵۰.

۲. فضل اللّه زنجانی، تاریخ علم الکلام فی الاسلام، مجمع البحوث الاسلامیة، مشهد.

۳. علی‌اصغر حلبی، تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام، انتشارات اساطیر، تهران.

۴. مونتگمری وات، فلسفه و کلام اسلامی، ترجمه: عزّتی، انتشارات علمی فرهنگی، تهران.

درس دوم

◇

عثمانیّه و خوارج

عثمانیه

یکی از فرقه‌های سیاسی که در نیمه نخست قرن اوّل هجری به وجود آمد، عثمانیه بود. افرادی که به دلایل سیاسی و گاه امیال نفسانی، کشتن عثمان را صحیح نمی‌دانستند، اما خود از مسبّبان شورش علیه عثمان بودند، حضرت امیر(ع) را در قتل عثمان متهم کردند. این افراد ادعای حمایت از عثمان را داشته، جنگ‌های جمل و صفین را به راه انداختند. آنان فریاد می‌زدند که عثمان، مظلوم کشته شد و قاتلان عثمان باید به عدالت سپرده شوند. این افراد به دروغ ادعا می کردند که خلافت حضرت امیر(ع) به علت شرکت وی در قتل عثمان و نیز تصاحب قدرت بدون مشورت با امت بوده است. مکه و بصره به حمایت از اصحاب جمل، و شام به حمایت از امویان علیه حضرت امیر(ع) شوریدند. مدینه نیز به خاطر سکوت بزرگانی همچون سعد بن ابی‌وقاص، عبدالله بن عمر، اسامة بن زید و محمد بن مسلمه پیرو وفاداری برای حضرت امیر(ع) نبود. برای حضرت امیر فقط کوفه باقی ماند که هستهٔ اولیه و مرکزی تشیع بود. بعد از صلح امام حسن(ع)، امویان با شدت تمام علیه حضرت امیر(ع) و طرفداران اهل بیت وارد عمل شدند و به بهانهٔ مظلومیت عثمان، خود را وارثان عثمان معرفی کردند. با روی کار آمدن عباسیان، گرچه فشار و اذیت بر شیعیان و طرفداران خلافت ائمه کمتر نشد، ولی نگرش جامعه نسبت به حضرت علی(ع) رو به بهبودی گذاشت. بصره و مکّه به طرفداری از زبیریان همچنان عثمانی باقی ماندند و خلافت حضرت امیر(ع) را نمی‌پذیرفتند. در خبر مشهوری آمده است: البصرة کلّها عثمانیّة یا «بصره قطعه‌ای از شام است که در عراق نازل شده است». روی کار آمدن عباسیان، ظهور معتزله بغداد و زحمات شیعیان و محبّان اهل بیت، مثمر ثمر واقع شد و کم کم خلافت حضرت امیر(ع) مورد

پذیرش قرار گرفت. در قرن دوم، عموم بزرگان اصحاب حدیث فقط خلافت ابوبکر، عمر و عثمان را قبول داشتند و دوران حضرت امیر(ع) را فتنه می‌دانستند. در اواخر قرن دوم، عده‌ای از اصحاب حدیث مثل نوح بن مریم (م۱۷۳هـ. ق) و عبدالله بن مبارک (م۱۸۱هـ. ق) حضرت امیر(ع) را به عنوان خلیفه چهارم پذیرفتند و کم‌کم این مسئله به بقیهٔ اصحاب حدیث نیز سرایت کرد.

احمد بن حنبل (م۲۴۱هـ. ق) در اواخر عمر خود، با ارائهٔ نظریهٔ چهار خلیفه یا تربیع، حضرت علی را به عنوان خلیفهٔ چهارم اهل سنت، مطرح ساخت، ولی بعضی از اصحاب حدیث که دوستدار امویان و معاویه بودند، آن را نپذیرفته، هنوز بر سه خلیفه تأکید می‌کردند. در قرن سوم و چهارم عثمانیه بر کسانی اطلاق می‌شد که خلفا را برتر از حضرت امیر(ع) می‌دانستند و کمتر خلافت حضرت امیر(ع) را طرد و ردّ می‌کردند. با از بین رفتن امویان اندلس و افراطیون حنابله، حضرت امیر به عنوان خلیفه چهارم در میان تمام اهل سنّت پذیرفته شد و از قرن پنجم به بعد، عثمانیّه ـ به مفهوم عدم پذیرش خلافت حضرت امیر(ع) ـ از بین رفت. به غیر از کتاب **مسائل الامامة** ناشی اکبر کتاب‌های دیگر ملل و نحل در این زمینه مطلب صریحی ندارند و شاید بدان رو است که عموم نویسندگان کتب ملل و نحل از اهل سنت بوده و پیگیری و برجسته کردن آن، منقصتی برای آنها محسوب می‌گردیده است. به هر حال چرخش ایام به نفع حضرت امیر(ع) در جریان بود و با روی کار آمدن آل‌بویه در بغداد و فاطمیان در شمال آفریقا دیگر کسی نبود که نسبت به فضائل امام علی(ع) بی‌تفاوت باشد. از قرن چهارم به بعد با ظهور عرفا و صوفیّه و پذیرش ائمه به عنوان اقطاب سلاسل صوفیه و پذیرش حضرت امیر(ع) به عنوان قطب الاقطاب و سر سلسلهٔ بزرگان آنها، کم‌کم حضرت امیر(ع) جایگاه معنوی خود را در بین برخی از سنیّان پیدا کرد و بصره‌ای که عثمانی‌مذهب بود، تماماً به شیعهٔ اثناعشری بازگشت و شامیان نیز به خیل محبّان و گاه شیعیان حضرت پیوستند.

خوارج

پیدایش فرقهٔ خوارج به جنگ صفین (۳۷هـ. ق) بازمی‌گردد. آنان کسانی بودند که علیه امیرالمؤمنین(ع) در صفّین و پس از ماجرای تحکیم، سر به شورش برداشتند و شعار «لا حکم الا لله» سر دادند. این افراد با اینکه خودشان حضرت امیر(ع) را به متارکهٔ جنگ و قبول حکمیّت ابوموسی اشعری مجبور ساخته بودند، هنگامی که ماجرا بر خلاف میل ایشان جریان یافت، سپاه علی(ع) را ترک کرده، در حروراء، نزدیک نهروان اردو زدند. این افراد را خوارج، مارقین،

محکّمه اولی و حروریّه نام نهاده‌اند.[۱] خوارج نام شُراة[۲] را برای خود برگزیدند و مهم‌ترین دیدگاه آنان این بود که مرتکب گناه کبیره کافر است و بر همین اساس، دیگر افکار خود را پایه‌ریزی کردند. با بیانات محکم و دقیق حضرت امیر(ع) حدود هشت هزار نفر از ایشان به کوفه بازگشتند و چهار هزار نفر دیگر جنگ نهروان را راه انداختند. در این جنگ اکثر آنها کشته شده، اندکی باقی ماندند. حضرت امیر(ع) بعد از جنگ نهروان فرمود: «من چشم فتنه را در آوردم و کسی جز من جرئت این کار را نداشت؛ بعد از آنکه ظلمت فتنه موج می‌زد و به اوج خود رسیده بود... از من بپرسید، پیش از آنکه مرا نیابید...».[۳]

خوارج پس از نهروان

خوارج بعد از نهروان نقشهٔ قتل حضرت امیر(ع)، معاویه و عمرو بن عاص را طراحی کردند؛ ولی در وقت عملی کردن نقشه، معاویه زخمی شد؛ عمرو بن عاص بر نماز حاضر نشد و حضرت امیر(ع) به شهادت رسید. از نکات قابل توجه این نقشه، نبودن نام ابوموسی اشعری در لیست ترور بود.

کسانی که در باطن خارجی بودند، ولی جان خود را از مهلکه نهروان نجات داده بودند، به همراه خانوادهٔ مقتولین جنگ نهروان، هستهٔ اولیهٔ خوارج را پایه‌ریزی کردند و در دوران معاویه ـ که نزد آنان از کفّار بود ـ به قیام علیه معاویه دست زدند. قیام مستورد بن علفه تمیمی در کوفه در زمان فرمانروایی مُغَیرة بن شُعبه بر کوفه در سال ۴۳ هجری یکی از مهم‌ترین آنها بود.[۴] خوارج در زمان زیاد بن أبیه و پسرش عبیدالله بن زیاد در کنترل شدید بودند و در سال ۶۱هجری عبیدالله به قتل‌عام خوارج پرداخت و ابوبلال مِرداس بن أُدَیّه، رهبر معتدل خوارج را به قتل رساند. این وضع ادامه داشت تا اینکه در سال ۶۴هجری یزید بن معاویه از دنیا رفت و عبدالله بن زبیر ادعای خلافت کرد. خوارج به وی پیوسته، با وی بیعت کردند، ولی خیلی سریع از وی جدا

---

۱. دربارهٔ وجه تسمیه این نام‌ها بر خوارج ر. ک: الزینه، ذیل نام خوارج.

۲. شُراة به معنای از جان گذشته و از ماده شری است. خوارج به استناد آیهٔ و من الناس مَنْ یَشْری نفسه ابتغاء مرضات الله... ، خود را شُراة نامیده بودند.

۳. نهج‌البلاغة، خطبه ۹۳.

۴. تاریخ طبری، ج۴، ص۱۳۸ـ۱۶۰.

شدند و هر گروهی به سمتی رفت. نافع بن ازرق که از افراطی‌ترین افراد خوارج بود، به بیان دیدگاه‌هایی پرداخت که دیگر گروه‌ها با وی هم عقیده نبودند. بنابراین گروه‌های متعددی از دل خوارج بیرون آمدند. نافع نه تنها مسلمانان را کافر می‌دانست، بلکه سرزمین آنها را نیز سرزمین کفر و دارالحرب می‌خواند و هجرت از آنجا را بر خوارج لازم می‌شمرد. در نگاه وی ذبایح، ازدواج و میراث مسلمانان حلال نیست. کشتن زنان، اطفال و غارت اموالشان جایز است و هر کس جهاد علیه مسلمانان را جایز نداند، کافر است. وی در جنگی در سال ۶۵هجری با مردم بصره و مهلب بن ابی‌صفره کشته شد.[۱] تندروی‌های نافع باعث ایجاد فرقه‌هایی همچون نجدات، پیروان نجدة بن عامر، صُفریه، پیروان عبدالله بن صفار، و اباضیّه، پیروان عبدالله بن اباض گردید. هر یک از این افراد در موضوعی با نافع اختلاف داشتند که در کتب ملل و نحل مذکور است.

عقاید خوارج اولیّه

در پندار خوارج نخستین، حکومت از آن خدا است و به داوری گذاشتن آن، میان دو نفر گناه کبیره است. بنابراین نباید افراد را در تعیین حکم خدا دخالت داد. آنان به آیهٔ **إن الحکم الا لله یقصُ الحق و هو خیر الفاصلین**[۲] استناد کرده، آن را دلیل حقانیت خود می‌دانستند. حضرت امیر(ع) در جواب آنان فرمود:

> **کلمة حق یراد بها الباطل، نَعَم انّه لا حکم الا لله و لکن هولاء یقولون لا امراة الا لله، و انّه لابد للناس من امیر برٍّ او فاجر، یعمل فی إمرته المومن...** .[۳]

از اشتباهات خوارج این بود که حکم مرتکب گناه کبیره را مساوی با کفر، و قتل او را واجب می‌شمردند. این دیدگاه باعث پیدایش مباحث دامنه‌داری در باب تعریف اسلام و ایمان شد. در نگاه خوارج میان ایمان و کفر واسطه‌ای نیست و مؤمن با ارتکاب یک گناه کبیره به کافران می‌پیوندد، مگر آنکه توبه کند. امام علی(ع)، عثمان، معاویه و عمرو بن عاص از عملکرد خود در حکمیت و کارهای خطایشان توبه نکردند، لذا کافرند و قتل آنان واجب است. از دیگر عقاید خوارج این است که در هر زمان، حضور و وجود امام ضروری نیست و اگر در مواقعی ضروری

---

۱. دربارهٔ فرقهٔ ازارقه ر. ک: محمد رضا حسن الدجیلی، فرقة الازارقة، ص۶۶ـ۹۱.

۲. سورهٔ انعام، آیهٔ ۵۷.

۳. نهج البلاغه، خطبهٔ ۴۰.

شد، واجب نیست که از قریش باشد، بلکه هر کس که به رأی مردم منصوب شد، او امام است. او تا وقتی که به عدالت رفتار کرد، امام است و در صورت رفتار ظالمانه، جنگ با وی لازم است. بنابراین خوارج نخستین، با اینکه شعار لا حکم الا لله را سردادند، خیلی سریع متوجه شدند که در مواقع ضروری وجود امیر و امام لازم است و به گفتهٔ سیدمرتضی: «خوارج که وجوب امامت را باطل می‌شمردند، هیچ گاه بدون امام و رئیس نبودند و همیشه کسی را به عنوان رئیس نصب و در امور خود به او مراجعه می کردند».[۱]

فِرَق خوارج

ملل و نحل‌نویسان در ذیل نام خوارج، فِرَق متعددی را نام می‌برند و گاه آنها را تا بیست و پنج فرقه تکثیر می‌نمایند؛ ولی چند فرقه از آنها از بقیه مهم‌ترند که اینک از آنها یاد می کنیم:

۱. ازارقه: پیروان نافع بن ازرق که در روابط اجتماعی با غیر ازرقیان، رفتاری در حدّ رفتار با مشرکان داشتند و تعرض به جان، ناموس، اطفال و اموال آنان را جایز می‌شمردند. به همین علت در طول تاریخ اسلام همواره به عنوان تندروترین شاخهٔ خوارج شناخته شده‌اند. این فرقه به‌دلیل تندروی‌هایش بسیار سریع از بین رفت و فقط شاخه‌های فرعی آن تا قرن سوم باقی ماند. از آن زمان به بعد، دیگر اطلاعی از ازارقه نداریم و گویا در تاریخ محو شدند. از علائم گرایش‌های عملی ازارقه به افراط، استعراض به سیف است. استعراض به معنای کشتن مخالفان بدون دعوت و اتمام حجت است. نافع بن ازرق در نامه‌ای به نجدة بن عامر به صراحت، خوارج قاعد (منزل‌نشینان) را تکفیر کرد و کشتن آنان را واجب شمرد. ازارقه تقیه را ـ چه در عمل و چه در قول ـ ناروا شمرده، مردم را به هجرت به اماکن ازارقه دعوت می کردند و اگر کسی هجرت نمی کرد، قتلش را واجب می‌شمردند. ازارقه همچون گروه‌های دیگر بر جواز خلو زمان از امام قائل بودند؛ ولی خود هیچ گاه بدون امام نبودند و همیشه امام خود را با لقب امیرالمؤمنین خطاب می کردند. قتل اطفال، زنان، وجوب هجرت آنان به دارالازارقه و الزام شرکت زنان در جنگ، از خشونت‌بارترین ویژگی‌های ازارقه بود که حتی خوارج دیگر به نهی آنان از این کارها پرداختند؛ ولی ازارقه با استدلال به برخی آیات و توجیه آنها، عمل خود را صحیح و شرعی می‌دانستند. ازارقه زن و فرزند مخالفان خود را به عنوان غنیمت با خود به همراه برده، تملک آنان

۱. الذخیرة فی علم الکلام، ص ۴۲۵.

را به عنوان فیء مشروع می‌شمردند.[۱]

۲. نجدات: نجدة بن عامر، رئیس نجدات به همراه نافع بن ازرق با عبدالله بن زبیر بیعت کرد، ولی خیلی زود از جمع پیروان ابن‌زبیر جدا شد. نجدة بن عامر به خاطر دیدگاه‌های تند نافع با وی مخالفت نموده، به یمامه رفت. در آنجا حکومت کوچکی را تشکیل داد و بارها با مخالفان جنگید. در پی بروز اختلافاتی در اردوی نجدات پیروانش از وی بریده، او را از رهبری خلع کرده و در سال ۶۹هجری او را به قتل رساندند. از دل نجدات گروه‌های دیگری ظهور کرده و در تاریخ محو گشتند. وی بر خلاف نافع، خوارجِ قاعد را کافر ندانسته و قتل اطفال و فیء دانستن اموال مسلمانان را جایز نمی‌دانست.[۲]

۳. صُفریه: ابوالحسن اشعری در مقالات الاسلامیین معتقد است که اصل اقوال خوارج از ازارقه، اباضیه، صفریه و نجدیّه است و همهٔ اصناف دیگر از صُفریه منشعب شده‌اند.[۳] بنابر نظر اکثر ملل و نحل‌نویسان، صُفریه پیروان ابن اصفر یا ابن‌صفار هستند. عبدالله بن صفار نیز بعد از وصول نامهٔ نافع بن ازرق با دیدگاه‌های نافع مخالفت کرد و فرقهٔ جدیدی به وجود آورد. وی همچون نجدات، خوارجِ قاعد را کافر ندانسته، قتل اطفال را اجازه نمی‌داد. ابن‌اصفار تقیه در قول و نه در عمل را جایز نمی‌دانست. یکی از بزرگان خوارج صفریه، عکرمه شاگرد معروف ابن‌عباس است. وی از موالی ابن‌عباس و اهل شمال آفریقا بود و بعد از اخذ علم در مدینه و عراق به شمال آفریقا رفت و به تبلیغ مذهب صفریه پرداخت. تبلیغات عکرمه مثمر ثمر بود و صفریه توانستند در سال ۱۴۰هـ حکومت بنی‌مدرار را در سجلماسه در غرب آفریقا تشکیل دهند. مدراریان دولت کوچکی در منتهاالیه مغرب (تونس) تشکیل و تا سال ۳۴۷هجری با فراز و نشیب فراوان و جنگ‌های بسیار با فاطمیان و امویانِ اندلس به حیات حکومت خود ادامه دادند[۴] و در

---

۱. دربارهٔ ازارقه به غیر از کتاب فرقة الازارقة، ر. ک: مدخل ازارقه، دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی، ج۷، ص۷۲۶ـ۷۳۹.

۲. ر. ک: ملل و نحل شهرستانی، ج۱، ص۱۱۰ـ۱۱۲ و مدخل نجدات (Najadat)، دائرة المعارف اسلام (انگلیسی) ج۷، ص۸۵۵ـ۸۵۶.

۳. مقالات الاسلامیین، ص۱۰۱، تصحیح ریتر.

۴. برای نمونه ر. ک: ترجمهٔ تاریخ ابن‌خلدون، ج۳، ص۵۶ـ۶۲. دربارهٔ خروج ابویزید خارجی صفری‌مذهب نیز بنگرید: مدخل ابویزید نکّاری در دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی که آن را اباضی معرفی می‌کند.

این سال توسط فاطمیان از بین رفتند.[۱] صُفریان تا نیمهٔ سدهٔ پنج هجری در سرزمین‌های اسلامی زیستند و سرانجام در اباضیه مستحیل شدند.[۲]

۴. بیهسیه: پیروان ابوبیهس هیصم بن جابر، یکی از خوارج بصره که در جواب نامهٔ نافع بن ازرق دیدگاه وی را تخطئه و خود را از آنان جدا کرد و فرقه بیهسیه را پدید آورد. از او هیچ قیامی گزارش نشده و از جمله خوارجِ قاعد محسوب می‌گردد. او در سال ۹۴هجری به دستور حجاج بن یوسف ثقفی دستگیر و به قتل رسید. ابوبیهس مثل بقیهٔ خوارج، قتل کودکان و زنان مخالفان را نمی‌پسندید و عقیدهٔ عبدالله بن اباض را که مخالفان را مشرک نمی‌دانست، تفریط تلقی می‌کرد. او دشمنان خوارج را دشمنان پیامبر می‌پنداشت. وی معرفت دقیق به همهٔ محرّمات را، شرط مسلمانی می‌دانست. فِرَق گوناگونی از بیهسیه منشعب شدند و دقیقاً معلوم نیست که در چه زمانی از بین رفتند.[۳]

۵. عجارده: عجارده، پیروان عبدالکریم بن عجرد بودند. عقاید آنها شبیه نجدات است، با این اختلاف که نسبت به اطفال سخت‌گیرترند. هجرت به دار خوارج را فضیلت نه فریضه می‌دانستند. از این فرقه نیز، گروه‌های متعددی منشعب شدند که همگی خیلی زود از بین رفتند.[۴]

فرقه‌نویسان گروه‌های دیگری همچون ثعالبه را نام می‌برند که نمی‌توان آنها را فرقهٔ مجزایی دانست. بنابراین می‌توان فِرَق خوارج را به دو دسته تقسیم کرد: گروه‌هایی که با تردیدهایی، گروه‌های اسلامی و مسلمانان را پذیرفته و به نحوی با آنها کنار آمدند. در این طیف می‌توان تمام خوارجِ قاعد و فرقه‌های صُفریه، نجدات و اباضیّه را جا داد. دسته دیگر افراطیون خوارج هستند که ازارقه، بیهسیه، عجارده و ثعالبه را می‌توان در این گروه قرار داد. تندروها در همان قرون نخستین از بین رفته، معتدل‌ترین آنها، یعنی اباضیه تا امروز باقی ماندند.

---

۱. دربارهٔ مدراریان بنگرید: محمود اسماعیل، الخوارج فی المغرب الاسلامی، ص۸۲ـ۱۰۷ و ۱۶۴ـ۱۷۲ و ۳۴۲ـ۳۴۵.

۲. ر. ک: مدخلSufriyya، دائرة المعارف اسلام (انگلیسی)، ج۹، ص۷۶۶ـ۷۶۹.

۳. دانشنامهٔ جهان اسلام، مدخل بیهسیه، ج۵، ص۳۲۱و۳۲۲؛ ملل و نحل شهرستانی، ج۱، ص ۱۱۳ ـ ۱۱۵.

۴. درباره عجارده ر. ک: مقالهٔ «خارجیان: عجاردیان و اباضیان» در کتاب فرقه‌های اسلامی، نوشته مادلونگ، ترجمه: سرّی.

۶. **اباضیّه:** پیروان عبدالله بن اباض‌اند. گویا وی در مقابل مواضع تند نافع بن ازرق، مسلمانان را کافر ندانسته و کفر آنان را به کفر نعمت تعبیر کرده است. وی در قرن یک از دنیا رفت و دیگران، رهبری نهضت را به‌عهده گرفتند. اباضیه در طول تاریخ، ابوالشعثاء جابر بن زید (م۹۴هـ. ق) عالم و محدّث تابعی مشهور را از سران خود می‌دانند. جابر بن زید شاگرد ابن‌عباس (م۶۸هـ. ق) بود و فقه مستقلی برای خود داشت. مهم‌ترین فرد در اباضیه ابوعبیده مسلم بن ابی کریمه تمیمی (م۱۶۰هـ. ق) است که از شاگردان جابر بن زید بود و شاگردان خود را برای تبلیغ اباضیه به اطراف فرستاد. شاگرد معروف او، ربیع بن حبیب جانشین وی شد و کتاب **جامع صحیح** یا **مسند ربیع** را که مهم‌ترین کتاب حدیثی اباضیه است، نگاشت. شاگردان ابوعبیده به مغرب، جنوب عربستان و عمان سفر و مذهب اباضی را تبلیغ نمودند. آنان توانستند در سال ۱۲۹هـ اولین حکومت اباضی را در حضرموت تشکیل دهند و چند ماهی بر آنجا حکومت کنند. ابوحمزهٔ شاری در سال ۱۳۰هجری مکه و مدینه را فتح و سه ماه در مدینه حکومت کرد و مردم را به لا حکم الا للّه فراخواند. خطبه‌های ابوحمزه در مدینه از خُطب معروف عرب است که تاکنون باقی مانده است.[1] این حکومت در سال ۱۳۰هجری توسط لشگر امویان از بین رفت.

اباضیه در عمّان: گویا مردم عمّان از همان آغاز، مذهب اباضی را پذیرفتند و در اوائل قرن دوم، اباضیانِ حضرموت نیز به آنجا کوچ کردند. در زمان انحلال امویان در سال ۱۳۲هجری دولت کوچکی به وسیلهٔ اباضیان عمان در آنجا تشکیل شد، ولی توسط لشگر سفاح عباسی در سال ۱۳۴هجری از بین رفت. در دوران هارون الرشید دوباره خوارج اباضی عمان با یکی از شیوخ خود بیعت و کارگزار عباسیان را بیرون کردند و از سال ۱۷۷هجری به بعد، عمّان رهبران اباضی‌مسلک داشته است، تا اینکه در سال ۲۸۰هجری از عباسیان شکست خوردند. از این دوره به بعد اباضیان عمان در کوه‌ها زندگی کرده، توانستند موجودیت خود را حفظ کنند. این زندگی قرن‌ها ادامه داشت تا اینکه پرتغالیان به عمّان رسیدند. آنان از این فرصت استفاده کرده و حکومتی را سال ۱۰۳۴هجری تشکیل دادند. حاکم اباضی، پرتغالیان و صفویان را در عمان شکست داد و حکومت مستقلی ایجاد کرد. این حکومت تا قرن دوازده ادامه یافت و از این پس آل‌بوسعید ـ خانواده‌ای دیگر از اباضیان عمان ـ بر آنجا حکومت راندند. این حکومت تاکنون

۱. ر.ک: جمهرة خطب العرب، ج۲، ص۴۶۷ به بعد.

ادامه یافته و اکنون نیز سلطان قابوس پادشاه عمان بر همین مذهب است. امروز مذهب عموم قبایل و مردم کشور عمّان اباضی است و دیگر اعتراض و قیام خوارج و حتّی اباضیان در آنها دیده نمی‌شود. قرن‌ها است که حکومتْ موروثی شده و حاکم، دیگر آن حاکم لایقِ مطرح نزد اباضیان نیست؛ بلکه فقط پادشاه است، نه رهبر مذهبی ملت.[۱]

اباضیه در شمال آفریقا: اباضیان از همان اوایل قرن دوم به میان بربرها رفته، اباضیه را تبلیغ کردند. ستم امویان باعث شد بربرها بسیار سریع جذب اباضیه شدند و قیام‌هایی را علیه آنان راه انداختند. قیام ابوالخطاب در سال ۱۴۴ هجری یکی از این قیام‌ها است. دولت بنی‌رستم یا رستمیان از سال ۱۵۵ هجری در الجزایر، یکی از دولت‌های مهم اباضیه در طول تاریخ است. ابن صغیر در کتاب **اخبار الائمة الرستمیین** به‌تفصیل، به حکومت رستمیان پرداخته و فعالیت‌های آنان را گزارش نموده است.[۲] این دولت تا سال ۲۹۶ هجری در شمال آفریقا حکومت کرد و عاقبت به دست ابوعبدالله شیعیِ اسماعیلی‌مذهب از بین رفت. تعدادی از اباضیانِ الجزایر راهی کوه‌ها شدند و در کوه‌های نفوسه در طرابلس لیبی اقامت گزیدند. اباضیان در نفوسه به خاطر بعد مسافت در دل کویرِ صحرای بزرگ آفریقا تا قرن دهم، بدون هیچ مزاحمتی در انزوا زیستند، تا اینکه عثمانیان آنجا را اشغال کردند و آرامش آنها را برهم زدند. از آن زمان به بعد عده‌ای از آنها به میزاب ـ که زندگی در آنجا بسیار سخت است ـ نقل مکان کرده و اکنون در نفوسه لیبی و میزاب در جنوب الجزایر زندگی می‌کنند. اباضیان لیبی و تونس به اهل سنّت نزدیک شده و تفاوت اندکی با آنها دارند.

اباضیان خود را اهل حق و فرقهٔ ناجیه می‌نامند و انتساب خود را به خوارج انکار می‌کنند. مورّخان معروف اباضی، تاریخ پیدایش خود را به دوران عثمان خلیفه سوم رسانده، نسبت خوارج را به خود ظلمی آشکار می‌دانند و به تازگی کتابی در شمال آفریقا با نام **الخوارج هم انصار علی(ع)** به چاپ رسانده‌اند. آنان لفظ خوارج را بر شورشیان حضرت امیر اطلاق نکرده، ازارقه را همان خوارج می‌دانند.[۳]

---

۱. دربارهٔ خاندان بوسعید ر. ک: مدخل آل‌بوسعید در **دائرة المعارف بزرگ اسلامی**، ج۱، ص۶۱۳ـ۶۲۸.

۲. ر. ک: ترجمهٔ آن با نام **تاریخ بنی رستم**، حجت الله جودکی، انتشارات وزارت ارشاد، سال ۱۳۷۵ش.

۳. ر. ک: مدخل اباضیّه، **دائرةالمعارف بزرگ اسلامی**، ج۲، ص۳۰۹ ـ ۳۳۲؛ **دانشنامه ایران و اسلام**، ج۲، ص۲۹۳ـ۳۱۴.

اعتقادات اباضیه: اباضیّه عمان در برخی اعتقادات با اباضیان شمال آفریقا اختلافاتی دارند، ولی در امهات اصول مذهب یکسان‌اند. عمرو خلیفه نامی اباضی‌مذهب، در کتاب **دراسات عن الاباضیه** با مراجعه به بسیاری از نسخه‌های خطی و غیر خطی اباضیّه تاریخ، بزرگان، فقه و کلام اباضیه را به‌خوبی بررسی کرده است. در مجموع می‌توان گفت که اباضیه در علم کلام و فقه دیدگاه‌های خاص خود را دارند. در نگاه اباضیه، خداوند به هیچ چیز شبیه نیست و تمام آیات موهم تشبیه بایستی به کمک سیاق آیه تأویل شود. اباضیهٔ متأخر در این زمینه تحت تأثیر ابن‌عربی بوده و حتی محمد بن یوسف اطفیش، ابن‌عربی را شیخ اکبر اباضیه می‌داند. اباضیه صفات خداوند را عین ذات دانسته، اسما و صفات را توقیفی می‌دانند. آنان در باب رؤیت الهی در قیامت، همراه امامیه و معتزله قائل به عدم رؤیت‌اند و در بحث خلق قرآن، عده‌ای قائل به مخلوق بودن قرآن و برخی آن را مردود می‌دانند. بعضی از نویسندگان، به‌دلیل این شباهت‌ها اباضیه را تحت تأثیر معتزله دانسته‌اند، ولی آنان در مسئله جبر و اختیار جانب اهل سنت را گرفته، قائلند که خالق تمام اشیا خدا است. در باب عدل به رغم اینکه قائل به خلق اشیا به وسیلهٔ خدا هستند، معتقدند که خدا عادل است و ظلم نمی‌کند. آنان در وعد و وعید و منزلة بین المنزلتین نیز، تحت تأثیر معتزله‌اند. در باب نبوت، معجزه را شرط پذیرش نبوت و رسالت پیامبران دانسته، آنان را معصوم می‌دانند و آیات موهم گناه را تاویل می‌نمایند. در نزد آنان بهشت و جهنم خلق شده و در قیامت، مرتکب کبیره‌ای که توبه نکرده در آتش مخلّد است. در نگاه اباضیه، میزان و صراط، معنای مجازی دارد و مادی و حسّی نیست. آنان شفاعت را به ازدیاد ثواب مؤمنان تفسیر کرده و به معتزله و زیدیه نزدیک شده‌اند. در دیدگاه اباضیه، عمل جزء ایمان است و مرتکب کبیره کافر نعمت است نه مشرک. بنابراین در دیدگاه آنان، شهرهای مسلمانان دارالتوحید است و مسلمانانِ مخالفِ آنان، کافر نعمت‌اند و کشتن آنان بدون دلیل (استعراض) جایز نیست. اباضیه فقه مستقلی دارد که برگرفته از آرای جابر بن زید است. آنان مسح بر خُفّین و خواندن قنوت را جایز ندانسته، همهٔ گناهان کبیره را مبطل روزه می‌دانند. اباضیه، ازدواج و ارث بردن از مسلمانان را جایز، و خون، مال، آبرو، و ناموس مسلمانان را محترم، و اغتیال (ترور) را حرام می‌دانند. اباضیّه شیخین، نیمی از زمان حکومت عثمان و حضرت علی(ع) را تا قبول حکمیت، قبول دارند. بر این اساس حضرت امیر به جرم قبول حکمیت، مورد قبول اباضیه نیست! ولی در این اواخر اباضیه به‌پذیرش امام علی(ع)

متمایل شده‌اند. آنان از معاویه به بعد را، حاکمان ظالم و یاغی دانسته، ولایت و برائت را از اصول خویش می‌دانند.[۱]

اباضیه در طول تاریخ، به فرق متعددی انشعاب یافته‌اند. علاقه‌مندان به این گونه مطالعات را به کتب مربوط ارجاع می‌دهیم.

○ پرسش

۱. مهم‌ترین اندیشه عثمانیه چیست؟
۲. علل از بین رفتن عثمانیه را بنویسید.
۳. با بررسی عثمانیه و اهل‌سنت، عقاید آنان را مقایسه کنید.
۴. خوارج چگونه پدید آمدند؟ با مطالعهٔ کتاب خوارج در تاریخ، نوشته یعقوب جعفری، به علل آن نیز اشاره کنید.
۵. مهم‌ترین عقاید محکمه اولی چه بود؟ با مراجعه به کتب ملل و نحل آنها را بیان کنید.
۶. مهم‌ترین فِرَق خوارج را نام برده، بیشترین اختلاف آنها را بنویسید.
۷. عقاید اباضیه و ارتباط آنها با معتزله و اشاعره چیست؟

○ برای مطالعه بیشتر

۱. مدخل «عثمانیّه» (Uthmaniyya) دائرةالمعارف اسلام (انگلیسی) (Encyclopaedia of Islam)، ج۱۰، ص۹۵۲ـ۹۵۴ (این مقاله ترجمه و در مجله طلوع به چاپ رسیده است. این مدخل در سال ۱۹۹۸م نوشته شده است).
۲. مقالهٔ «نقش احمد بن حنبل در تعدیل مذهب اهل سنت»، نوشته رسول جعفریان، مجلهٔ هفت‌آسمان، ش۵ و مقالات تاریخی، دفتر ششم، ص۲۵۷ـ۲۸۹.

---

۱. ر. ک: دراسات عن الاباضیة، بحث فقه، ص۱۲۰ـ۱۶۰ و بحث کلام، ص۱۶۱ـ۲۰۱ و بحث فرق، ص۲۰۱ـ۲۱۹ و نیز مقالهٔ «آرای کلامی و تفسیری اباضیه»، مجلهٔ پژوهش‌های قرآنی، شمارهٔ ۱۳و۱۴.

۳. غالب بن عواجی، **الخوارج، تاریخهم و آراؤهم الاعتقادیة و موقف الاسلام منها**، چاپ عربستان، چاپ اول، ۱۴۱۸هـ. (با بحثی کامل پیرامون خوارج نخستین و عقاید آنها).
۴. علی یحیی معمّر، **الاباضیة بین الفرق الاسلامیّة**، چاپ دارالحکمه لندن، چاپ چهارم، ۱۴۲۲هـ. (نقد دیدگاه ملل و نحل‌نویسان پیرامون اباضیه).
۵. محمود اسماعیل، **الخوارج فی المغرب الاسلامی**، چاپ دارالعوده، بیروت، مکتبة مدبولی، قاهره، ۱۹۷۶م (کتابی دقیق در تاریخ صفریّه و اباضیه در شمال آفریقا، با منابع بسیار).
۶. مهدی طالب هاشم، **الحرکة الاباضیة فی المشرق العربی**، چاپ دارالحکمه لندن، چاپ اوّل، ۲۰۰۱م (کتابی جالب در تاریخ اباضیه در عمّان و یمن تا سال ۲۸۰هـ. ق).
۷. حسین مفتخری، **خوارج در ایران**، چاپ مرکز بازشناسی اسلام و ایران، تهران، چاپ اوّل، ۱۳۷۹ش (کتابی دربارهٔ خوارج ایران تا اواخر قرن سوم).

درس سوم

◇

مرجئه

تاریخ پیدایش

کشته شدن عثمان بن عفّان، جنگ‌های دورهٔ خلافت حضرت علی(ع) و پیدایش خوارج، باعث به وجود آمدن فرقه‌های دیگری شد. نخستین پیروان مرجئه را باید در بین افراد مردّدی یافت که نمی‌دانستند حق با چه کسی است! عده‌ای که طرفدار حضرت علی(ع) بودند با نام علویان یا شیعهٔ علی(ع) و طیفی که طرفدار اهل جمل و امویان بودند، عثمانیه نام گرفتند. در نیمه دوم قرن اوّل، جهان اسلام در تب و تاب بحث‌های گوناگون بود. هر کسی طرف مقابل را خطاکار قلمداد می‌کرد و گاهی این خطا را تا حدّ کفر پیش می‌برد. در این دوره خوارج به عنوان مطرح‌ترین گروه افراطی، تمام مسلمانان را کافر دانسته، خون آنان را می‌ریختند. در حدود سال ۷۰ هجری گروهی حکم به ارجا دادند و گفتند ما حکم آنها (شورشیان و قاتلان عثمان و دو طرف دعوا در جنگ جمل و صفین) را به خدا واگذار کرده، در این زمینه توقف می‌کنیم. ارجا، به معنای امید دادن و یا به تأخیر انداختن، نام این گروه شد و از این به بعد مرجئه نام گرفتند. بحث‌ها به همین جا ختم نشد و مهم‌ترین بحثی که مطرح گردید این بود که کفر و ایمان چیست؟ بر اساس چه تعریفی می‌توان فردی را کافر و یا مسلمان دانست؟ رهبران مرجئه که دوستدار حضور اکثر مسلمانان در زیر لوای نام ایمان بودند، عمل را از تعریف ایمان خارج و به تصدیق قلبی و گاه همراه با اقرار زبانی تعریف کردند. قدر مشترک تمام گروه‌های مرجئه این بود که عمل جزء ایمان نیست، بلکه از لوازم و نشانه‌های ایمان است. رسالهٔ حسن بن محمد بن حنفیه در تأیید مرجئه، رسالهٔ سالم بن ذکوان اباضی در ردّ مرجئه و اشعار ثابت بن

قطنه از نخستین منابع ارجا است.[۱]

ارجا که در گام‌های نخستینِ پیدایش آن، آیینی صرفاً سیاسی بود، کم‌کم به مباحث نظری روی آورد. یکی از اولین کسانی که صبغهٔ کلامی به آن داد، حمّاد بن ابی‌سلیمان (۱۲۰م) از موالی و استاد ابوحنیفه بود. حمّاد حضرت علی(ع) را بر عثمان ترجیح می‌داد و ایمان را همان تصدیق قلبی می‌دانست. اصحاب حدیث به همین علت به قَدح وی پرداخته، او را منحرف می‌دانند. بنابر نظر برخی از فرقه‌شناسانِ معاصر، علت گرایش موالیان به مرجئه این بود که امویان، موالیان تازه مسلمان را تحقیر کرده، آنان را مسلمانان واقعی نمی‌شمردند. موالیان با پشتیبانی خود از مرجئه می‌خواستند به امویان و دیگر اعراب بفهمانند که ایمان به معنای تصدیق قلبی و اقرار زبانی است. بنابراین همهٔ کسانی که شهادتین را بر زبان جاری کرده‌اند، با هم برابرند و نمی‌توان از آنان جزیه گرفت.[۲] روح حاکم بر تمام گفته‌های مرجئیان در مرحلهٔ نخستین، این بود که نباید هیچ مسلمانی به جرم عمل خطایش از اردوی اسلام و ایمان خارج شود. کم‌کم به این نتیجه رسیدند که علت اساسی این عدم خروج این است که عمل (تکالیف شرعی) از تعریف ایمان خارج است. این بحث‌ها کم‌کم به حوزه‌های دیگر سرایت کرد؛ مباحثی همچون: آیا ایمان کم و زیاد می‌شود؟ آیا ایمان مردم درجات مختلفی دارد؟ آیا اگر کسی بگوید: من مؤمن هستم ان شاءالله، ذکر ان شاءالله جایز است یا نه؟[۳]

ابوحنیفه شاگرد بارز حماد بن ابی‌سلیمان که خود نیز از موالی بود، در طیف مرجئیان قرار گرفت. او در رسالهٔ العالم والمتعلم به این بحث پرداخت و با استدلال خود بر این مسئله صحّه گذاشت که عمل از ایمان خارج است. در همان اوان، طیف وسیعی تعریف ایمان مرجئه را پذیرفته، خودشان به سه گروه تقسیم شدند: مرجئه ناب، مرجئه جبریّه و مرجئه قدریّه. عده‌ای در بحث تعریف ایمان دیدگاه مرجئه را داشتند، ولی در بحث جبر و اختیار، گاه طرفدار جبر شدند و گاه طرفدار اختیار انسان، و مرجئهٔ قدریه نام گرفتند. ابوحنیفه که اهل خراسان بود، طرفداران بسیاری در شرق جهان اسلام پیدا کرد که هنوز به قوت خود باقی‌اند و اکثر مسلمانان شبه قاره

---

۱. دربارهٔ متن رسالهٔ سالم بن ذکوان ر. ک: مایکل کوک (Early Muslim dogma)، ص۱۶۰ـ۱۶۳. تمام رسالهٔ سالم بن ذکوان اباضی در سال ۲۰۰۰م در لندن به وسیلهٔ کرون زیمرمان تصحیح و همراه با مقدمه‌ای طولانی در آکسفورد به چاپ رسیده است.

۲. مادلونگ، فرقه‌های اسلامی، ترجمه: ابوالقاسم سرّی، ص۳۵ـ۴۱.

۳. زیرا اگر مؤمن است و به خداوند یقین دارد، وجهی برای ذکر «ان شاءالله» نیست!

هند، آسیای میانه و ماوراءالنهر پیرو ابوحنیفه‌اند، و در بحث تعریف ایمان، هنوز همان عقیده را دارند. بنابر آنچه در کتب ملل و نحل آمده است ـ صرف‌نظر از شمارش فرقه‌های مرجئه ـ چند نگرش در تعریف ایمان، میان مرجئه وجود داشته که عبارتند از:

نگرش اول: در نگاه عده‌ای از مرجئه، ایمان یعنی معرفت خدا و کفر یعنی جهل به خدا. این افراد ایمان را از مقولهٔ علم دانسته و قائلند که اگر فردی به زبان منکر شود، ولی در قلب معرفت خدا را داشته باشد، مؤمن است. می‌توان جهمیّه (پیروان جهم بن صفوان از مرجئه جبریه) صالحیّه (پیروان ابوحسین صالحی)، یونسیّه (پیروان یونس سمری) را در این گروه جای داد. البته این سه گروه اختلافاتی با هم دارند که در کتاب‌های ملل و نحل آمده است.

نگرش دوم: عده‌ای ایمان را فقط اقرار زبانی دانسته، معتقدند هر کس فقط شهادتین را به زبان گوید، مؤمن است. در نظر این افراد تمام مسلمانان مؤمن‌اند و فرقی میان اسلام (ذکر شهادتین) و ایمان نیست. کرامیّه (پیروان محمد بن کرام) و ثوبانیّه این تفکر را دارند. کرامیّه تا قرن پنج و شش پیروانی در خراسان داشته، سپس از بین رفتند.

نگرش سوم: ایمان عبارت است از معرفت خدا و پیامبرش و اقرار زبانی به آن. این نگرش تلفیقی از آن دو نگرش سابق است. نجّاریّه (پیروان حسین بن محمد نجّار)، شبیبیّه (پیروان محمد بن شبیب)، غیلانیّه (پیروان غیلان دمشقی و از مرجئه قدریّه) و غسانیّه (پیروان غسان کوفی) این تعریف را پذیرفته‌اند و می‌توان ابوحنیفه را نیز در این تعریف با آنان شریک دانست.[۱]

گفتنی است که در قرون نخستین و نزد احمد بن حنبل و اصحاب حدیث، مرجئه از فِرَق بدعت‌گذار بود؛ ولی کم‌کم از بدعت خارج و از فرق اهل سنت و جماعت شناخته شد. دلیل آن ایجاد برخی تغییرات در افکار حنفیان، کثرت حنفیان و تشکیل دولت‌های بزرگ حنفی بود که آخرین آنها امپراتوری عثمانی بود. در این زمینه مقایسهٔ بحث مرجئه در ملل و نحل شهرستانی با مقالات الاسلامیین ابوالحسن اشعری جالب است. اشعری، ابوحنیفه را به عنوان رهبر طایفه‌ای از مرجئه آورده، ولی شهرستانی از ابوحنیفه دفاع کرده و با عنوان «مرجئة السنة» و نه «مرجئة البدعة» از وی یاد می‌کند. ماتریدیه که پیروان کلامی ابوحنیفه هستند، راه او را ادامه داده،

۱. میان نویسندگان ملل و نحل در این تقسیم‌بندی اختلاف است؛ ولی به علت قدمت کتاب مقالات الاسلامیین و دقّت ابوالحسن اشعری در نقل اقوال، کتاب وی را مبنا قرار دادیم (مقالات الاسلامیین، ج۱، ص۱۹۷ـ۲۰۵، تحقیق محیی‌الدین عبدالحمید).

ایمان را به تصدیق قلبی و اقرار زبانی تعریف کردند. در نگاه آنان ایمان کم و زیاد نمی‌شود. آنان به کارگیری مطلق فاسق بر مرتکب کبیره را جایز نمی‌شمارند و آن را همراه با قیدی پذیرفته و گفته‌اند: مرتکب کبیره فقط در حین انجام کار، فاسق است.

مرجئه در روایات شیعه

در برخی از روایات شیعه، مرجئه نکوهش شده و به معنای عثمانیّه و اهل سنت به کار رفته است. در روایتی از امام صادق(ع)، دلیل مخالفت ایشان را با مرجئه پرسیدند. امام فرمود: «در نگاه مرجئه قاتلین ما [مثل معاویه و یزید] مؤمن هستند. بنابراین دست آنها به خون ما تا روز قیامت آغشته است».[1] شیخ مفید در **الفصول المختارة** از امام صادق نقل می کند که «امام صادق(ع) عبدالله افطح را مرجئی کبیر می‌دانست؛ زیرا عبدالله دربارهٔ علی(ع) و عثمان موضع توقف را که همان دیدگاه مرجئه است، اختیار کرده بود».[2]

البته روایات بسیاری از ائمه در طرد مرجئه رسیده است که به خاطر خصلت ناصبی [بغض حضرت علی(ع)] از آنها نکوهش شده است.[3] بنابراین نباید به صرف ورود لفظ مرجئه در یک روایت، آن را منطبق با مرجئه در کتب ملل و نحل دانست. گفتنی است که در طول تاریخ، اکثر متکلمان شیعه، اشاعره و ماتریدیه همان تعریف تصدیق قلبی و اقرار زبانی را پذیرفته و عمل را از تعریف ایمان خارج کرده‌اند. ابواسحاق نوبختی، شیخ مفید، سیدمرتضی، خواجه نصیر، علامه حلی، ابوالفتوح رازی و دیگران همان تعریف تصدیق قلبی و اقرار زبانی را پذیرفته‌اند. در این زمینه **شرح مواقف** و **شرح مقاصد**، حاوی نکات جالبی هستند. ماتریدیان که پیرو ابوحنیفه‌اند، تماماً دیدگاه وی را پذیرفته و عمل را از تعریف ایمان خارج کرده‌اند. ولی معتزله، خوارج، زیدیه، اصحاب حدیث و وهابیت دیدگاه مرجئه را طرد کرده، عمل را جزء ایمان می‌دانند. غالب فِرَق اسلامی به غیر از ماتریدیه، زیادت و نقصان در ایمان را پذیرفته، دیدگاه ابوحنیفه را در این زمینه طرد کردند.[4]

۱. **اصول کافی**، ج۲، ص۴۰۹، کتاب ایمان و کفر، باب اصناف خلاف. علامه مجلسی در **مرآة العقول**، ج۱۱، ص۲۱۷، این روایت را مرسل می‌داند.

۲. **مجموعه مصنفات شیخ مفید**، ج۲، ص۳۱۲.

۳. ر. ک: رسول جعفریان، **مقالات تاریخی**، دفتر دهم، ص۸۰ـ۹۱.

۴. ر. ک: شهید ثانی، **حقایق الایمان**، ص۵۰ـ۱۳۵؛ تفتازانی، **شرح مقاصد**، ج۵، ص۱۷۵ـ۲۳۲؛ جرجانی، **شرح مواقف**، ج۸، ص۳۵۱ـ۳۷۴.

○ پرسش

۱. علت ظهور مرجئه چه بود؟
۲. نگرش‌های گوناگون در تعریف ایمان را بیان کرده، دیدگاه‌های فِرَق گوناگون را در این زمینه بنویسید.
۳. علت پذیرش مرجئه از سوی اهل سنت چیست؟
۴. با مطالعهٔ مقالهٔ «ایمان در اسلام»، مجله انجمن معارف اسلامی، شمارهٔ دو، ایمان را تعریف کنید.

○ برای مطالعه بیشتر

۱. رسول جعفریان، «مرجئه، تاریخ و اندیشه»، مقالات تاریخی، دفتر دهم، انتشارات دلیل ما (مفصل‌ترین کتاب به زبان فارسی دربارهٔ مرجئه).
۲. حسین عطوان، مرجئه و جهمیه، ترجمه: حمید رضا آژیر، آستان قدس رضوی، چاپ اوّل، ۱۳۸۰ش.
۳. سفر بن عبدالرحمان حوالی، ظاهرة الارجاء فی الفکر الاسلامی، ۲ جلد، چاپ مصر، ۱۴۱۷هـ.
۴. محسن جوادی، نظریه ایمان در عرصهٔ کلام و قرآن، معاونت امور اساتید، ۱۳۷۶ش.
۵. محمد رضا فرج اللّه، الاسلام والایمان والفرق بینهما، چاپ نجف، منشورات دارالبیان.
۶. محمد نعیم یاسین، الایمان ارکانه، حقیقته و نواقضه، مکتبة السنة، چاپ اوّل، مصر، ۱۴۱۲هـ.
۷. جعفر سبحانی، بحوث فی الملل والنحل، ج۳، ص۷۱ـ۱۰۹.
۸. ایزوتسو، مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ترجمه: زهرا پورسینا، انتشارات سروش، چاپ اوّل، تهران ۱۳۷۸ش.
9. Michael cook, **Early Muslim Dogma**, pp.68-89 .

درس چهارم
◇
قدریّه

تاریخ پیدایش

بحث از قضا و قدر و جبر و اختیار از همان ابتدای اسلام مطرح بوده است. قرآن کریم در آیاتی چند، آزادی انسان را به رسمیّت شناخته است ولی از آیاتی دیگر برخی جبر استشمام کرده‌اند.[1] گفت‌وگوی خلیفهٔ دوم با اسقف مسیحیان شام مبنی بر حمایت عُمر از جبر و حمایت آن عالم مسیحی از اختیار انسان،[2] و گفت‌وگوی یکی از یاران با حضرت علی(ع) در جنگ صفین در راه شام در باب قضا و قدر[3] مبنی بر حمایت ایشان از اختیار انسان، از قدیمی‌ترین روایات در این باب است. در همین روایت از حضرت علی(ع) آمده است:

تظن انه کان قضاء حتما و قدراً لازما. انه لو کان کذلک لبطل الثواب والعقاب... تلک مقالة اخوان عبدة الاوثان... و قدریّة هذه الامة و مجوسها...

در روایات اهل سنّت نیز آمده است: القدریّة مجوس هذه الامة. ولی در بین گروه‌های اسلامی اختلاف است که منظور از قدریه کدام فرقه است. در کتب امامیّه، زیدیه و معتزله این روایت شامل کسانی است که مثبت قدر بوده و قائلند که تمام افعال، اعم از خیر و شرّ فعل خدا است و خداوند آنها را اراده کرده است. بنابراین از دیدگاه امامیه، اهل سنّت (اصحاب حدیث، اشاعره و ماتریدیه) شامل این روایت شده و مصادیق واقعی قدریّه یا مجوس امت‌اند که قائل به جبر

---

۱. دربارهٔ این آیات ر. ک: تعلیقه آیت الله شعرانی بر کشف المراد، ص۴۳۳ـ۴۳۶، چاپ کتابفروشی اسلامیّه.

۲. حسین عطوان، فرقه‌های اسلامی در سرزمین شام در عصر اموی، ص۳۲و۳۳.

۳. علامه حلّی، کشف المراد، ص۴۳۴؛ اصول کافی، ج۱، ص ۱۵۵.

شده‌اند و یا مانند اشاعره جبر ناخالص (کسب) را ترویج می‌کنند. اهل سنت در مقابل، مصداق اتمّ این روایت را معتزله (مفوضّه) می‌دانند که قائل به اختیار انسان در افعال خویش‌اند و چون تمام کتب معروف ملل و نحل همچون **مقالات الاسلامیین** اشعری، **الفرق بین الفرق** بغدادی، **الفصل** ابن‌حزم، **ملل و نحل** شهرستانی، **التنبیه والردّ** ملطی و... نوشتهٔ اهل سنت است، در کتب فرقه‌شناسی، قدریه مساوی با معتزله یا پیش‌قراولان معتزله شد. این نوشته‌ها با کتب معروفی همچون **شرح مواقف** و **شرح مقاصد** تقویت شد و اکنون نیز از قدریه، منکران قدر الهی در باب افعال انسانی اراده می‌شود.

با روی کار آمدن معاویه جبرگرایی ترویج شد. وی برای اثبات حقانیت خود در امر خلافت چنین تبلیغ می‌کرد که خداوند او را برای خلافت برگزیده و حاکمیت وی عطیه‌ای الهی است. بدین ترتیب خلافت خود را در هاله‌ای از قداست قرار می‌داد. جبرگرایی روش اکثر امویان بود و در نامه‌ها و خطبه‌های خود شدیداً بر این مسئله تأکید می‌کردند که خداوند مقدر فرموده که ما خلیفهٔ مسلمانان باشیم. معاویه در جواب مخالفانِ جانشینی یزید می‌گفت: «ولایتعهدی یزید به قضا و قدر الهی است و بندگان او را در کار خود انتخاب و دخالتی نیست».[۱] در اینجا بود که عده‌ای با این اندیشه به مخالفت برخاسته، بر اختیار انسان بر افعال خود تأکید ورزیدند.

معبد جهنی پیشوای قدریّه بصره

معبد جهنی از تابعین بوده و از برخی صحابه حدیث نقل کرده است. اطلاعات ما دربارهٔ او اندک است. او در زمانی که حجاج بن یوسف ثقفی والی بصره بود، عقیدهٔ اختیار را مطرح ساخت و در بین سال‌های ۸۰ تا۸۳ به دست حجاج کشته شد. وی مدافع جدّی قیام‌های ضد اموی نیز بود. گویا وی با حسن بصری هم‌مسلک بود و نامهٔ حسن بصری به عبدالملک ـ خلیفهٔ وقت امویان ـ از اولین اسناد باقیماندهٔ قدریّه است.[۲] در همین زمینه نامهٔ حسن بصری به امام حسن(ع) قابل توجه

---

۱. دربارهٔ سیاست جبرگرایی امویان ر. ک: **فرقه‌های اسلامی در سرزمین شام**، فصل نظریه امویان دربارهٔ خلافت، از صفحهٔ ۲۱۰ ـ ۲۶۶ (از این کتاب اسناد بسیاری از خطبه‌ها و اشعار شعرای اموی دال بر جبرگرایی امویان آمده است).

۲. این نامه را هلموت ریتر در سال ۱۹۳۳م در مجله Der Islam، شمارهٔ ۲۱، صفحهٔ ۶۷ـ۸۳ چاپ کرده است. محمد عماره نیز آن را در **رسائل العدل والتوحید**، ج ۱، ص ۸۱ـ۹۳ آورده است.

است. امام حسن در جواب وی می‌نویسد:

اما بعد فمن لم یؤمن بالقدر خیره و شرّه... فقد کفر و مَن احال المعاصی علی الله فقد فجر، انّ الله لم یطع مُکرهاً و لم یعص مغلوباً...[1]

از این شواهد چنین بر می‌آید که بحث قدر الهی و اختیار انسان، از مسائل قرن اوّل هجری بوده است.

غیلان دمشقی پیشوای قدریه شام

غیلان بن مسلم دمشقی از قبطیان مصر بود که اسلام آورد و در شام سکنا گزید. گویند وی در نزد معبد جهنی قدر را فراگرفت و در شام به ترویج آن پرداخت. او مردم را به شورش علیه امویان تشویق و نظریهٔ آنان را دربارهٔ خلافت ردّ می‌کرد. به همین دلیل، هشام بن عبدالملک وی را دستگیر و اعدام نمود. غیلان دمشقی را از مرجئه قدریه دانسته‌اند که ایمان را به معرفت و اقرار تعریف می‌کرد و در باب قضا و قدر، قائل به اختیار انسان بود. از عقاید دیگر او نفی صفات الهی و خلق قرآن است. او معتقد بود که خداوند به هیچ چیز شبیه نیست و نمی‌توان صفاتی برای آن ذکر کرد. وی قرآن را مخلوق می‌دانست، نه قدیم. وی نامه‌ای به عمر بن عبدالعزیز نوشت و اعتقاد خود را در باب آزادی انسان این‌گونه بیان کرد: «آیا هرگز هدایت‌گری را دیده‌ای که به هدایت بخواند، سپس مانع رسیدن به آن شود؟ آیا هرگز دیده‌ای که حکیمی، کسی را که به سبب انجام فرمانی که داده است عذاب کند، یا به چیزی فرمان دهد که مستوجب عذاب باشد؟ آیا هرگز مهربانی را یافته‌ای که بندگان را بیش از توان ایشان تکلیف کند؟...».[2] غیلان خلافت را حق همهٔ مسلمانان می‌دانست و معتقد بود که شایسته‌ترین افراد امت باید از طریق اتفاق مسلمانان عهده‌دار این مسئولیت شود. غیلان را پیش‌قراول معتزله دانسته و به‌دلیل شباهت‌های بسیار، در کتب اصحاب حدیث از معتزله با عنوان قدریه یاد شده است.

---

۱. ابن شعبه حرّانی، تحف العقول، ص ۱۶۶.

۲. قاضی عبدالجبار، طبقات المعتزله، ص ۲۳۰ـ۲۳۲.

قدریه در روایات شیعه

همچنان که گذشت، قدریه در روایات شیعی نکوهش شده است؛ ولی منظور ائمه از قدریه کدام یک از طوایف جبریه یا تفویضیّه است؟ علامهٔ مجلسی در مرآة العقول می‌نویسد: «کلام حضرت علی(ع) می‌رساند که قدریّه همان مجبره است... ولی در اخبار ما قدریه هم بر جبریه، هم بر تفویضیه (معتزله) اطلاق شده است و اطلاقش بر معتزله (قائلین به اختیار انسان) بیشتر است... در توحید صدوق آمده است که امام، قدریّه را بر کسانی که سلطنت خدا را محدود ساخته‌اند، اطلاق کرده است و قدمای محدّث شیعه مثل کلینی، قدریّه را بر مفوّضه اطلاق کرده‌اند؛ زیرا همیشه می‌نوشته‌اند: «باب جبر و قدر» و قدر را در مقابل جبر قرار می‌دادند که نشان می‌دهد قدریه یعنی مفوّضه نه مجبّره... .به هر حال ائمه طاهرین جبر و اختیار را به یک اندازه مردود دانسته و امر بین امرین را ترویج کرده‌اند... ».[۱]

○ پرسش

۱. بنابر دیدگاه نویسندگان ملل و نحل، قدریه لقب چه کسانی است؟ توضیح دهید.
۲. با مطالعهٔ مقالهٔ «قدریان نخستین» تألیف محسن جهانگیری، اعتقادات آنها را شرح دهید.
۳. با مراجعه به کتاب فرقه‌های اسلامی در سرزمین شام، علل پیدایش قدریه را بررسی کنید.
۴. با مراجعه به روایات شیعی، تحلیل خود را دربارهٔ اطلاق قدریه بر مجبّره یا مفوّضه بنویسید.

○ برای مطالعه بیشتر

۱. ناصر بن عبدالکریم العقل، القدریّة والمرجئة، دارالوطن، ریاض، چاپ اوّل، ۱۴۱۸هـ. (این کتاب با بینش وهابی نوشته شده و به شدت از قدریه انتقاد کرده و آنها را خارج از اسلام

---

۱. مراة العقول، ج۲، ص۱۷۸ـ۱۸۳؛ اصول کافی، ج۱، ص۱۵۵ـ۱۶۰، باب الجبر والقدر.

دانسته است).

۲. حسین عطوان، **فرقه‌های اسلامی در سرزمین شام در عصر اموی**، ترجمه: حمیدرضا شیخی، آستان قدس رضوی، چاپ اوّل، ۱۳۷۱ش، ص۱۶ـ۹۰ (فصل اوّل: قدریّه).

۳. مقالهٔ «قدریان نخستین»، چاپ شده در **مجموعهٔ مقالات محسن جهانگیری**، انتشارات حکمت، تهران، چاپ اوّل، ۱۳۸۳ش، ص ۵۸ـ۸۹.

۴. مقالهٔ «معبد جهنی» از فان اس، چاپ در مجله **عربیکا**.

۵. رسالهٔ «الرد علی القدریة»، حسن بن محمد بن حنیفه، فان اس، این رساله را در **بدایات فی علم الکلام** چاپ بیروت، ۱۹۷۷م، آورده است.

۶. رسائل ردّ بر مجبّره، در **رسائل العدل والتوحید**، جمع‌آوری محمد عماره: سیدمرتضی، «انقاذ البشر من الجبر والقدر»؛ قاسم رسی، «الردّ علی المجبرّة»؛ یحیی بن حسین، «الردّ علی المجبرةالقدریة» و رسالهٔ «کتاب الردّ والاحتجاج علی الحسن بن محمد بن حنفیه فی الجبر و اثبات الحق و نقض قوله». این کتاب به وسیلهٔ دارالهلال مصر در سال ۱۹۷۱ منتشر شده است.

۷. مایکل کوک، **Early Muslim godma**، ص۱۰۷ـ۱۵۸.

درس پنجم

◇

معتزله

تاریخ پیدایش

«اعتزال» به معنای کناره‌گیری و دوری جستن[1] و در دانش فرقه‌شناسی عنوان یکی از مشهورترین مکاتب کلامی است که در نیمهٔ نخست قرن دوم هجری توسط واصل بن عطا (م ۱۳۱) در بصره بنیان نهاده شد. از این گروه با اسامی و القاب پسندیده‌ای چون «عدلیه»، «اهل العدل والتوحید» (از طرف پیروان و دوستان) و عناوین ناپسندی نظیر «وعیدیه»، «معطله»، «جهمیه» و «قدریه» (از طرف مخالفان) یاد شده است. اما اصطلاح معتزله، مشهورتر از همه است و خود آنها نیز نوعاً از این کاربرد پرهیزی ندارند.[2] گزارشگران تاریخی ظهور حرکت اعتزال را طرح اندیشه‌ای جدید توسط واصل دربارهٔ مرتکب کبیره و جدایی (اعتزال) آنان از حلقه درس استادشان حسن بصری دانسته‌اند.

گزارشگران، معتزله را از جمله اولین کسان و گروه‌هایی می‌دانند که به علم کلام و شیوهٔ برخورد و شناخت و تفسیر آموزه‌های دینی، رونقی ویژه بخشیدند؛ بلکه رفته‌رفته و در گذر زمان مکتب خویش را تبدیل به مدرسهٔ عقلی بزرگ و برخوردار از مبانی فلسفهٔ ویژه‌ای کردند؛ تا جایی که رهبران فکری این گروه را جزء بنیانگذاران نخستین علم کلام می‌شمارند.[3]

بنابر دیدگاه سیدمرتضی در امالی، اصول اعتقادی معتزله از خطبه‌های علی بن ابی‌طالب(ع)

---

۱. برای نمونه ر.ک: نهج‌البلاغة، حکمت ۲۶۲ در معنای لغوی آن.

۲. ر.ک: زهدی جار الله، المعتزلة، ص ۱۰ ـ ۱۷.

۳. ر.ک: مقدمه فؤاد سید بر کتاب فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة؛ زهدی جارالله، المعتزلة، ص ۱۰ـ۱۳؛ عبدالرحمن بدوی، التراث الیونانی فی الحضارة الاسلامیة، ص ۱۷۲ به بعد.

گرفته شده و هر کس در نظریات این گروه دقت کند خواهد دید که آنچه معتزله می گویند، تفصیل و شرح کلمات مجمل آن حضرت است.[۱]

مشهورترین نظریه دربارهٔ عوامل پیدایش معتزله این است که این پیدایش حاصل عوامل و زمینه‌های مختلف سیاسی و فکری آن زمان است و دیدگاه‌های اصلی بنیانگذاران آن، نوعاً واکنش نظری در برابر اندیشه‌های روزگار خود و یا صورت سامان‌یافته‌ای از دیدگاه‌های مطرح آنان بوده است. بر پایهٔ این نظریه هر یک از دیدگاه‌های کلامی بنیان گذاران معتزله ناظر یا رد یا تکمیل آرا و اندیشه‌هایی بود که از قبل و توسط شخصیت‌ها و گروه‌های مختلف اسلامی مورد بحث و مناقشه واقع می‌شد.[۲]

اصول تعالیم واصل بن عطا، بنیانگذار این گروه عبارتند از:

۱. نفی تعلق و جدایی صفات از ذات الهی؛

۲. پذیرش اختیار و آزادی اراده انسان؛

۳. اعتقاد به جایگاه میانه برای مرتکبین کبیره؛

۴. حکم به خطاکار بودن نامعین یکی از طرفین نزاع در جریان فتنهٔ عثمان و جنگ‌های امام علی(ع) با مخالفان.[۳]

دیدگاه نخست قبلاً از سوی جهم بن صفوان و جعد بن درهم مطرح شده بود. موضوع اختیار انسان نیز پیش‌تر از سوی حسن بصری، قتاده، مکحول، محمد بن اسحاق و به‌ویژه معبد جهنی و غیلان دمشقی یعنی قدریان نخستین مطرح شده بود. بنابراین واصل صورت کامل‌شده و پخته‌تری از دیدگاه‌های قدریه و جهمیه را ارائه کرده و طراح آنها نبوده است.[۴] تنها دیدگاهی که واصل بدان شناخته شده، دو اعتقاد بعدی بود که با هوشمندی خود توانست

---

۱. امالی، چاپ قاهره، دارالاحیاء، ص۱۰۳. برای آگاهی بیشتر از مبادی فکری اعتزال از دیدگاه خود معتزله ر.ک: سبحانی، بحوث فی الملل والنحل، ج۳، ص ۱۸۰ ـ ۱۸۲.

۲. ر. ک: احمد امین، فجر الاسلام، ص ۲۸۰ به بعد؛ نشاة الفکر الفلسفی، ج۱، ص ۳۸۲ ـ ۳۹۲ و ص ۴۰۸ ـ ۴۱۵؛ الخلافة و نشاة المذاهب، ص ۱۸۹ به بعد.

۳. شهرستانی، ملل و نحل، ص ۵۰ ـ ۵۲.

۴. ر. ک: ملل و نحل، ص ۵۱ و ۵۲؛ نشاة الفکر الفلسفی، ج۱، ص ۳۹۱ ـ ۴۱۲؛ فجرالاسلام، ص ۲۸۷؛ ماجد فخری، سیر فلسفه در جهان اسلام، ص ۶۰ ـ ۶۲ و نیز طاش کبری‌زاده، مفتاح السعاده، ج۲.

راه میانه‌ای را در زمان خود اختیار کند.[۱] ارتباط تنگاتنگ عقاید معتزله نخستین با گروه‌هایی چون جهمیه و قدریه، باعث شده است که خود معتزله نیز برخی سران این گروه‌ها را در طبقات معتزله آورد.[۲] پژوهشگران معاصر نیز معتزله را وارثان فکری این دو گروه می‌دانند.[۳] با مطالعه آرا و عقاید کلامی جهمیه و قدریه به خوبی به دست می‌آید که آنان در پایه‌گذاری تفکر معتزله نقش برجسته‌ای داشته‌اند و حداقل ظهور معتزله حاصل تنازعات آنها بوده است. از این روی است که به امثال غیلان دمشقی، جعد بن درهم و حسن بصری و قدریه، اسلاف معتزله گفته شده است.

معتزله در دوره‌های مختلف تاریخی

پژوهشگران عموماً سیر اندیشه‌ها و تحولات معتزله را به دوره‌های مختلفی چون پیشرفت، اقتدار، دوران طلایی و نیز ضعف و افول و شکست تقسیم کرده‌اند.

۱. رشد تدریجی و شکل‌گیری فرقه‌ای

پیروان این مکتب در این دوران توانستند با گسترش و میدان‌داری در مباحث کلامی و ارائه دیدگاه‌های معتدل و میانه در موضوعات اختلافی جامعه، به همراه دفاع پرحرارت خود از عقاید دینی، نه تنها جای خود را در میان قشر قابل توجهی از مردم باز کنند، بلکه در نهایت توانستند حمایت قاطع سه خلیفهٔ دولت عباسی را جلب کنند. البته پیش از آن روابط معتزله با خلفای اموی و نیز عباسی (تا آغاز خلافت مامون) در مجموع خوب نبود. اساساً باور به آزادی اراده انسان، دعوت به برابری عرب و عجم و بی‌توجهی به شرط قبیلگی و خانوادگی در خلافت و نیز تأکید بر عنصر امر به معروف و نهی از منکر، در مجموع با ذائقهٔ صاحبان قدرت‌های سیاسی سازگار نیست و بالطبع مورد استقبال آنان قرار نمی‌گیرد. فاصلهٔ فکری و روش معتزله در ارائه تعالیم دینی، با راه و رسم غالب بر توده‌های اجتماعی از یک طرف، و نیاز صاحبان قدرت به حفظ پایگاه اجتماعی و ملاحظه گرایش عمومی به تقویت سنت و تعالیم ظاهری نیز در مخالفت خلفا با

---

۱. شهرستانی، ملل و نحل، ص ۵۱ ـ ۵۲.

۲. مثلاً ابن مرتضی غیلان دمشقی و جعد بن درهم را در عرض واصل آورده است.

۳. زهدی جار الله، پیشین، ص ۴۴.

تفکر اعتزالی تاثیر قابل توجهی داشت.[۱]

در این مقطع زمانی، واصل بن عطا گروهی از داعیان و شاگردان خود را برای مبارزه با مخالفان عقاید اسلام و تبلیغ عقاید دینی از جمله عقیدهٔ «تنزیه» و مبارزه با تشبیه و تجسیم به مناطق مختلف فرستاد. این دسته علاوه بر مبارزه با عقاید انحرافی به ترویج تفکر اعتزال پرداختند.[۲] از آن پس بود که معتزله جای خود را به عنوان یک فرقهٔ مستقل در میان فرق اسلامی باز کرد. در این عصر همچنین ترجمهٔ کتاب‌های فلسفی به عربی آغاز شده بود و متکلمان معتزلی توانستند به‌تدریج با آرای فلسفی آشنا شوند.

۲. نفوذ و اقتدار سیاسی ـ اجتماعی

دورهٔ دوم با توجه به حمایت دستگاه عباسی از معتزله، دورهٔ اوج و عزت و عصر طلایی معتزله نامیده شده است. اندیشمندان این گروه در این دوره نه تنها توانستند با آزادی کامل، باورهای کلامی خود را در جامعه و مراکز قدرت رسمیت ببخشند، بلکه با ترغیب و تشویق و همراهی خلفا، تلاش کردند تا رقبای فکری خویش را که عموماً اهل حدیث بودند، از صحنه‌های سیاسی ـ اجتماعی دور سازند. سیاست خشونت، سخت‌گیری، حبس و تحمیل عقاید بر محدثان و فقیهان و حتی قتل بعضی از آنها، و از همه بیشتر جریان محنت و تفتیش عقاید دربارهٔ موضوع قرآن در این دوره با همکاری و همراهی و تشویق معتزله رقم خورد.[۳] هر چند دوران طلایی این گروه در عصر خلافت مامون (۱۹۸ـ۲۱۸) تا واثق (۲۲۷ـ۲۳۲) از سه دهه تجاوز نکرد، اما معتزله در این عصر توانستند تا حدود زیادی مکتب خود را ترویج نمایند. در همین زمان بود که معتزله با برخورداری از شخصیت‌های متنوع به طرح آموزه‌های مختلف و مباحث دقیق کلامی و موضوعاتی چون جوهر و عرض، جسم، اراده و متولدات و مباحثی که رنگ و بوی فلسفی داشت، پرداختند.[۴] تقسیم معتزله به دو مکتب بصره و بغداد نیز در همین دوره بود.

---

۱. ادب المعتزلة، ص ۱۴۲؛ المعتزلة، ص ۱۶۸ ـ ۱۷۰؛ سلیمان سلیم، المعتزلة، ص ۵۳ ـ ۵۷.

۲. المنیة والامل، ص ۲۰ به بعد؛ عرفان عبدالحمید، دراسات فی الفرق والعقاید الاسلامیة، ص ۱۲۵.

۳. گزارش مستند جریان محنت را در زمان سه خلیفهٔ عباسی به همراه منابع آن ببینید: فضل الله زنجانی، تاریخ علم الکلام، ص ۱۵۶ـ۱۷۹.

۴. ر. ک: محمد عبده، طارق عبدالحلیم، المعتزلة بین القدیم والحدیث، ص ۱۰۹ ـ ۱۱۵.

۳. ضعف و افول تدریجی

با شروع خلافت متوکل (۲۳۲ـ۲۴۷هـ. ق) که آغاز دورهٔ دوم عباسی و غلبهٔ عناصر ترک به قلمرو اسلامی است، دورهٔ طلایی معتزله به پایان رسید. وجود نفرت عمومی علیه سخت‌گیری‌های این گروه و حتی کم‌رنگ شدن نفوذ آنها در اواخر دوره واثق، جامعه را آماده برنامه‌های متوکل کرد.[۱] سیاست متوکل در دوران خلافت خود بر پایه توجه صرف به ظواهر کتاب و سنت و تقلید و تسلیم به ظواهر دینی و جلوگیری از طرح و رواج مباحث کلامی استوار شد. وی همچنین تلاش کرد تا با اکرام و احترام و نزدیکی به محدثان و فقیهان، به جبران و تلافی نامهربانی‌هایی که قبلاً نسبت به اهل حدیث می‌شد، بپردازد.[۲] از جمله دستورات اکید او به محدثان این بود که به نشر احادیث صفات خبری و رؤیت خدا در روز قیامت، که مخالف دیدگاه معتزله بود، بپردازند، و برای این کار بخشش‌ها و کمک‌های مالی نیز تعیین کرد.[۳]

خلیفگان بعد از وی نیز کم و بیش همین شیوه را اتخاذ کردند. چنان که گفته شده است که مقتدر (۲۹۵ـ۳۲۰) و قادر (۳۸۱ـ۴۲۲) از بزرگان معتزله، توبه‌نامه و تعهد گرفت که از اندیشه‌های اعتزالی خود عدول کنند.[۴] قادر حتی آنان را از مناظره دربارهٔ اعتزال و رفض و دیگر عقاید نهی کرد.[۵] از دیگر اقدام‌های قادر صدور بیانیه‌ای حکومتی بود که طعن بر معتزله را اعلام می‌داشت و از مردم می‌خواست بدان پایبند باشند.[۶] اما معتزله توانستند در ایام فرمان‌روایان آل‌بویه (۳۲۰ـ۴۴۷) به حیات خود استمرار بخشند و حلقه‌های بزرگ درسی ایجاد و به مناصب حکومتی برسند و مکتب خود را در برخی مناطق بگسترانند. برخی، ایام خلافت آل‌بویه به‌ویژه دوران وزارت صاحب بن عباد (۳۶۷ـ۳۸۵) را دورهٔ شکوه مجدد معتزله دانسته‌اند.[۷] ولی در همین دوره ظهور رقیب فکری مقتدری چون ابوالحسن اشعری و رواج

---

۱. زهدی جار الله، المعتزلة، ص۱۸۹ـ۱۹۰.

۲. مسعودی، مروج الذهب، ج۴، ص۸۶ـ۸۹؛ سیوطی، تاریخ الخلفاء، ص۳۴۶.

۳. تاریخ الخلفاء، ص۳۴۶.

۴. ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج۱۵، ص۱۳۴؛ ابن کثیر، البدایة والنهایة، ج۱۲، ص۶.

۵. ر. ک: ابن جوزی، المنتظم، ج۷، ص۱۸۷.

۶. المنتظم، ج۸، ص۴۱.

۷. زهدی جار الله، المعتزلة، ص۲۱۱ـ۲۲۱.

مکتب معتدل وی ـ نسبت به افراط و تفریط معتزله و مکتب اهل حدیث ـ اوضاع فکری روزبه‌روز به زیان معتزله رقم خورد و باعث افول آنها گردید. با از بین رفتن آل‌بویه و حاکمیت سلجوقیان، مسلک اشعری رشد کرده و مذهب برتر شد. در این دوره از اقتدار معتزله کاسته شده، فقط آنها را در شرق (خوارزم) می‌یابیم. زمخشری، ابن‌ابی‌الحدید و ملاحمی خوارزمی از آخرین بازماندگان معتزله‌اند. با حملهٔ مغول در قرن هفتم دوران معتزله به اتمام رسید و کم‌کم در تاریخ محو گردید.[۱] اکنون در دوران معاصر بعد از هفت قرن از نابودی معتزله، برخی از عقل‌گرایان اهل‌سنّت، نام معتزله را بر خود نهاده، از عقل‌گرایی اعتزال به نیکی یاد می‌کنند. به این افراد نام معتزله جدید نهاده‌اند؛ اما وجه اشتراک این افراد با معتزله تاریخی، فقط در عقل‌گرایی است و شاید بسیاری از عقاید معتزله تاریخی را قبول نداشته باشند.[۲]

در یک تقسیم دیگر می‌توان ادوار تاریخی معتزله را به سه دوره تقسیم کرد:

۱. دوره رونق و ظهور قهرمانان سلف (از اواخر قرن دوم تا ربع پایانی قرن سوم): در این دوره شخصیت‌های مهمی از معتزله با تنوع فکری و آموزه‌های مختلفی ظهور کردند. ثمامه بن اشرس، احمد بن ابی‌داوود، ابوهذیل علاف، هشام فوطی، بشر بن معتمر، نظام، جاحظ و اسکافی از جمله این شخصیت‌های تأثیرگذار بوده‌اند.

۲. دوره شرح و تعلیم: این دوره از ربع آخر قرن سوم شروع و تا اواسط قرن پنجم و ظهور سلجوقیان ادامه یافت. در این دوره که به مرحله کلاسیک نیز تعبیر شده، متفکران و نویسندگان بزرگی چون ابوعلی و ابوهاشم جبایی، بلخی، خیاط، جعفر بن حرب، صاحب بن عباد و قاضی عبدالجبار ظهور کردند. این افراد هر یک سهم ویژه‌ای در تبیین و شرح عقاید اعتزال داشتند. معتزله در این دوره بر محور مجموعه‌ای از آموزه‌های سازگار و نظام‌مند بنیان نهاده و بقای آن تضمین شد. این دوره نیز همانند دوره قبلی به عصر طلایی معتزله تعبیر شده است.

۳. دوره انتقال: با شروع عصر چهارم عباسی (از سال ۴۴۷ـ۶۵۶) و نفوذ ترکان سلجوقی دورهٔ طلایی معتزله پایان یافت، و با توجه به اهتمام عمومی خلفای این دوره به سنت و روحیه عمومی، از نفوذ اجتماعی این گروه کاسته شد. با این حال معتزله به عنوان یک روش فکری و

---

۱. ر. ک: مهدی فرمانیان، مقاله «اعجاز قرآن از دیدگاه معتزله»، مجله هفت‌آسمان، شمارهٔ ۳ و ۴، ص۱۷۵ـ۱۷۶.

۲. ر. ک: المعتزلة بین الجدید والقدیم، ص۱۲۰ به بعد.

مکتب کلامی از بین نرفت؛ بلکه در طول این دوران شمار قابل توجهی از قاضیان بغداد نیز معتزلی به حساب آمده‌اند. آنان توانستند مبانی و نظریات خود را در دیگر گروه‌های اسلامی چون زیدیان استمرار ببخشند. زمخشری و ابن‌ابی‌الحدید مربوط به این دوره می‌باشند.[۱]

عوامل ناکامی و افول تفکر اعتزال

۱. عقل‌گرایی افراطی و بی‌توجهی به آموزه‌های کتاب و سنت

محورهای توجه معتزله، خلافت و مباحث نظری و استدلال‌های عقلانی و اعتماد بی‌رویه به عقل بشری بود. آنان با افراط در این مهم، خود را از بدنهٔ مردم جدا کرده، موجبات نفرت عمومی را فراهم ساختند. طبیعی است که هر فرقه و تفکری برای ماندگاری به حمایت و توجه بخشی از توده‌های مردم نیازمند است؛ اما این گروه از چنین ظرفیتی برخوردار نبود.[۲]

۲. مبارزه پرشور و فراگیر محدثان و فقیهان

برپایهٔ گزارش‌های فراوان از رسالت‌های اصلی و مهم فقها و محدثان اهل‌سنت در قرون نخستین، مبارزه با کلام و متکلمان و به تعبیر خود آنها بدعت‌های دینی بوده است. معتزله به عنوان سردمداران کلام نه تنها با بیان برخی از دیدگاه‌های کلامی و افراط در عقل‌گرایی، به مخالفت این دسته با کلام و تفکر عقلی انگیزه بیشتری می‌دادند، بلکه احیاناً با نیش‌های قلمی و زبانی خود علیه حاملان فقه و حدیث، خشم آنان را بر می‌انگیختند.

بالطبع نفوذ و اقتدار سیاسی اجتماعی و حرف‌شنوی مردم از فقها و محدثان که با امور عینی و وسایل مورد ابتلای زندگی مردم سروکار دارند، از معتزله که فقط به مسائل عقلی روی آورده بودند، بیشتر بود. این کمبود، توانست تا حدود زیادی معتزله را از صحنهٔ اجتماع بیرون کند. خشونت و فشار معتزله بر اهل فقه و حدیث در برهه‌ای از زمان، عواطف فراوانی را به نفع فقها و محدثان و به ضرر معتزله برانگیخت.

علاوه بر این دو عامل، ظهور فرد میانجی و اصلاح‌طلبی چون ابوالحسن اشعری که خود

---

۱. برای اطلاع از جزئیات این چهار مرحلهٔ تاریخی ر. ک: مدخل معتزله در دائرةالمعارف اسلام که در مجله هفت‌آسمان، شماره ۲۰ به وسیلهٔ آقای حمید ملک‌مکان ترجمه شده است.

۲. دراسات فی الفرق والمذاهب، ص ۱۲۷ و ۱۲۸.

قبلاً از معتزله بود و مکتبی به دور از افراط و تفریط های هر دو گروه اهل حدیث و معتزله ارائه کرد، توانست ضربهٔ اصلی را بر این گروه وارد کند.[1]

○ پرسش

۱. برخی معتقدند که اندیشه های معتزله برگرفته از افکار مسیحیت است. با مطالعهٔ کتاب **نشاة الفکر الفلسفی فی الاسلام**، جلد اول، صفحهٔ ۴۰۷ به بعد، در این باره تحقیق و داوری کنید.
۲. با مطالعه کتاب **فضل الاعتزال**، دیدگاه معتزله در باب پیدایش و اندیشه های آنها را بیان کنید.
۳. ارتباط معتزله با قدریه را بیان کنید (مطالعهٔ کتاب **فجر الاسلام** در این زمینه مناسب است).
۴. با مطالعهٔ کتاب **الجمل** شیخ مفید، به نقد دیدگاه واصل بن عطا در باب طرفین دعوا در جنگ جمل بپردازید.
۵. سه دورهٔ تاریخ معتزله را شرح دهید.

○ برای مطالعه بیشتر

۱. قاضی عبدالجبار، **فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة**، مقدمه فؤاد سید، قاهره.
۲. هاشم ابراهیم یوسف، **اصل العدل عند المعتزلة**، فصل اول.
۳. سامی نشار، **نشاة الفکر الفلسفی فی الاسلام**، جلد اول، ص۲۲۷ به بعد.
۴. زهدی جار اللّه، **المعتزلة**، فصل اول، دوم، پنجم و ششم.

---

۱. فضل اللّه زنجانی، **تاریخ علم الکلام**، ص۲۸ـ۴۰؛ شبلی نعمانی، **تاریخ علم کلام**، ص ۲۶ و ۲۷.

درس ششم

◇

اندیشه‌های کلامی معتزله

روش فکری معتزله

از اساسی‌ترین موارد اختلاف میان مسلمانان، اختلاف در منابع و مصادر شناخت (سمع، عقل، دل و...) و ترجیح هر کدام بر دیگری است. هیچ‌یک از فرقه‌های اسلامی در ضرورت به‌کارگیری استدلال عقلی و توجه به عقل به‌علاوه استفاده از سمع و ظواهر دینی تردیدی ندارد. برخی نظیر محدثین، ظاهریه، حنابله، کرامیه و حتی اشاعره، جانب سمع و منقول و ظواهر دینی را گرفته‌اند.[1] معتزله از توجه به ظواهر شرعی و استفاده از دلایل نقلی غافل نبودند، اما معقول را ترجیح داده، به عقل‌گرایی روی آوردند. مثلاً جاحظ راه یقین و رسیدن به کمال اطمینان را استنتاج عقلی دانسته، می‌گوید: «حکم قاطع را ذهن می‌دهد و روش صحیح را تنها عقل استنتاج می‌کند».[2] قاضی عبدالجبار دیگر مصادر شریعت را راجع به عقل دانسته و دربارهٔ ادلهٔ شرعی گفته است:

> اول دلیل عقل است؛ زیرا با آن می‌توان بین خوبی و بدی تمییز داد و حجیت قرآن و سنت و اجماع را اثبات کرد. چه‌بسا برخی از این ترتیب در منابع حجیت تعجب کنند و گمان نمایند که دلیل منحصر است به کتاب و سنت و اجماع و یا گمان نمایند که اگر عقل بر چیزی دلالت می‌کند، در مرتبه متاخر است. در حالی که چنین نیست؛ چون

---

۱. ر. ک: حسن محمد شافعی، المدخل الی دراسة علم الکلام، ص ۱۳۵ ـ ۱۴۷؛ عبدالرحمن بدوی، مذاهب الاسلامیین، ج۱، ص۱۵؛ بیهقی، الاعتقاد والهدایة الی سبیل الرشاد، ص ۱۲۰ و ۱۲۱؛ الرد علی الجهمیة، ص۳۱ ـ ۳۷.

۲. رسائل الجاحظ، ج۳، رسالة التربیع والتدویر، ص ۱۰۴ و ۱۰۵.

> خدای تعالی صاحبان اندیشه را مورد خطاب خود قرار داده و با عقل است که حجیت قرآن و سنت و اجماع نیز اثبات می‌شود. بنابراین عقل اصل و محور است. اینکه گفته‌ایم قرآن اصل است، از آن جهت است که در آن اشارت است به آنچه عقول بر آن دلالت می‌کند و در آن ادلهٔ احکام شرعی نیز وجود دارد. با این همه به واسطهٔ عقل است که بین احکام فعل و احکام فاعل تمییز می‌دهیم و اگر عقل نبود راهی به شناخت موارد مؤاخذه و آگاهی از اشخاص و افعال شایسته مدح و ذم باقی نمی‌ماند و اساساً از این جهت است که مؤاخذه از غیر عاقل برطرف شده و اصلاً مؤاخذهٔ فردی که عقل ندارد معنا ندارد. و زمانی که به وسیله عقل، خدای یکتا را به خدایی شناختیم و دانستیم که او حکیم است و فهمیدیم که قرآن بر آن دلالت دارد و وقتی فهمیدیم که او برای رسالت پیامبری فرستاده و با اعطای معجزه به وی، او را از دروغ گویان جدا ساخته است، حجیت کلام رسول را درک می‌نمائیم.[۱]

افراط آنان در این زمینه باعث شد که هر آنچه با مذاق و معتقدات کلامی آنها سازگار نبود، به هر طریق ممکن و با استفاده از مجاز و استعاره و تشبیه و توجه به مباحث لغوی و استناد به قرآن، توجیه و تأویل کرده، به انکار برخی از امور خارق‌العاده و خارج از فهم و تصور معتزلی بپردازند.[۲] برخی از معتزله، وجود جن را تمثیلی و تشبیهی می‌دانستند و به تأویل آیات و احادیث صحیح در این‌باره پرداختند. همچنین در برابر کرامات اولیاء الله و سحر و تأثیر آن مواضع انکارآمیزی اتخاذ می کردند. از این روی تکفیر و تفسیق‌های اهل حدیث و فقها را نسبت به کلام و متکلمان بایستی تا حد زیادی ناظر به همین افراط ها به حساب آورد.[۳]

اندیشه های معتزله

تمامی فرق اسلامی در ایمان به سه اصل دینی توحید، رسالت الهی پیامبر و روز رستاخیز مشترکند. معتزله با توجه به شرایط زمانه و عقل گرایی خاص خود، راه و رسم ویژه‌ای در تفسیر و

---

۱. فضل الاعتزال، ص۱۳۹.

۲. ر. ک: محمدحسین ذهبی، التفسیر والمفسرون، ج۱، ص ۳۷۰ ـ ۴۰۰؛ قاضی عبدالجبار، المغنی، ج۱۳ (لطف)، ص۴۵۶.

۳. زنجانی، تاریخ علم الکلام، ص۲۸ـ۳۲؛ ابوالفضل مقری، احادیث فی ذم الکلام و اهله.

فهم تعالیم دینی (روش عقلی) دنبال کردند و در پی آن به برخی از باورهای کلامی رسیده، بدان شناخته شدند. البته این بدان معنا نیست که آن مبانی و اصول اعتقادی را که به نام این مکتب گره خورده، ویژهٔ آنها بدانیم و آن را از دیگر فرقه‌ها نفی کنیم. در اینجا مهم‌ترین معتقدات کلامی آنها را در دو مبحث: اصول پنجگانه و امامت و رهبری بیان می‌کنیم.

اصول پنجگانه اعتقادی

مهم‌ترین اصول معتزله به «اصول خمسه» مشهور شده است. این پنج آموزه اعتقادی به ترتیب اهمیت ـ و نه شکل گیری تاریخی ـ عبارتند از: ۱. توحید (صفاتی)، ۲. عدل، ۳. وعد و وعید، ۴. منزلة بین المنزلتین، ۵. امر به معروف و نهی از منکر.[1]

۱. توحید

اعتقاد به یکتایی و بی‌همتایی خدا (توحید ذاتی) نه تنها مورد انکار هیچ‌یک از مسلمانان نیست، بلکه مهم‌ترین نشانهٔ مسلمانی است. قرآن مجید علاوه بر یکتایی خدا به صورت صریح به برخی از صفات خداوند اشاره کرده است. هیچ‌یک از مسلمانان نیز در اینکه خداوند دارای صفاتی ثبوتی (حیات، علم، قدرت، اراده، سمع، بصر و اراده) است، تردید ندارند. آنچه موجب اختلاف معتزله با دیگر فرق اسلامی و نیز تا حدودی اختلاف خود معتزله با یکدیگر شد، متفرعات بحث توحید و تحلیل و بیان ویژگی صفات الهی و رابطهٔ آن با ذات خدا بود. این اعتقاد که هیچ‌یک از صفات الهی دارای حقیقت مستقلی نیست و فقط ذات مقدس خداوند قدیم است، از ویژگی‌های اصلی و تمایز تفکر معتزله از برخی گروه‌های اسلامی در موضوع توحید است.[2] در واقع معتزله اگرچه خود در تحلیل صفات الهی تفاسیر یکدستی ارائه نکردند، اما در تنزیه مطلق خداوند و نفی ویژگی‌هایی که مستلزم تجسیم و تشبیه و نقص خدا گردد، متفق‌القول بودند.[3]

---

۱. اصلی‌ترین منبع برای شناخت این اصول، کتاب شرح الاصول الخمسة، منسوب به قاضی عبدالجبار معتزلی است.

۲. البته نمی‌توان به روشنی دریافت که آیا آنان صفات الهی را اعتباری و تحلیل ذهنی دانسته‌اند و یا معتقدند یک واقعیت خارجی بسیط، همه آن واقعیات را در خود جمع می‌کند (ر. ک: بحوث فی الملل والنحل، ج۳، ص ۲۹۴ ـ ۳۹۴؛ عرفان عبدالمجید، دراسات فی الفرق، ص۲۵۴).

۳. فضل الاعتزال، ص ۳۴۷ و ۳۴۸؛ مقالات الاسلامیین، ص ۱۶۴ و ۱۶۵ و ۱۷۷؛ شرح الاصول الخمسة، ص ۱۸۲ و ۱۸۳.

تبیین رابطه ذات و صفات الهی در صفات ثبوتی

بنیانگذاران فکری مکاتب مختلف معتزله دربارهٔ رابطه ذات با صفات الهی نظریات متنوعی چون عینیت، نیابت و احوال را مطرح ساختند.[۱] نظریهٔ معماگونه «احوال» از طرف ابوهاشم جبایی مطرح شده است. براساس این رایِ غریب، صفات خدا به معنای حالاتی ویژه برای ذات مقدس الهی است. این صفات نه موجود است و نه معدوم، و هیچ‌یک از آنها به تنهایی قابل شناخت نیست.[۲]

معتزله صفات ذاتی (علم و قدرت و حیات) را به ذات الهی باز می‌گردانند. بنابر برخی تعابیر آن را اعتبارات عقلی می‌دانستند؛ ولی دیدگاه آنها به نفی صفات شهره شد. البته آنها صفاتی چون اراده، کلام، سمع و بصر را به صورت دیگری تبیین کردند؛ مثلاً دربارهٔ اراده خدا بر آن بودند که این اراده قدیم نیست، بلکه حادث است که محل ندارد و به واسطهٔ آن اشیا را به منصهٔ ظهور و وجود می‌رساند. همچنین آنان ضمن امتناع از کاربرد سمع و بصر برای خدا این دو صفت را نه قدیم دانستند و نه حادث؛ بلکه آن را به صفات دیگر الهی نظیر علم و حیات بازگرداندند.[۳]

مخلوق بودن قرآن

پافشاری معتزله را بر موضوع خلق قرآن، به لحاظ نظری می‌توان از نتایج تصور آنان دربارهٔ صفات خدا دانست؛ چرا که هیچ‌یک از صفات فعل الهی نمی‌توانست قدیم باشد و قرآن نیز نمود بارز کلام الهی بود. دلیل آنها بر نفی ازلی و قدیم بودن قرآن این بود که تعالیم قرآن مشتمل بر امر و نهی و وعد و وعید و خطاب‌های متعدد است و لازمهٔ آن وجود مأمور و منهی و موعود و مخاطب‌های مختلف است و این امر با قدیم بودن آن منافات دارد. همچنین در صورتی که کلام را صفت ازلی بدانیم، قرآن را نیز باید قدیم و ازلی دانسته و آن را شریک خدا در الوهیت بدانیم؛ چرا که از نگاه آنان هر قدیمی خدا تلقی می‌شد.[۴] البته معتزله در این‌باره تنها به دلایل عقلی

---

۱. ر. ک: نشاة الفکر الفلسفی، ج۱، ص۴۵۳؛ دراسات فی الفرق والمذاهب، ص ۲۴۵ ـ ۲۵۰. نقد و بررسی کلامی آن را ببینید در: بحوث فی الملل والنحل، ج۳، ص ۲۹۷ ـ ۳۰۸.

۲. شهرستانی، ص۷۵ـ۷۹.

۳. تفصیل آن را بنگرید در: شهرستانی، نهایة الاقدام، ص ۲۵۱ ـ ۳۴۱؛ و برای اطلاع بیشتر ر. ک: زهدی جارالله، همان، ص ۷۹ ـ ۸۱.

۴. قاضی عبدالجبار، المغنی فی ابواب التوحید والعدل، ج۷، ص۶۳ به بعد.

بسنده نکرده، به دلایل نقلی نیز متمسک شدند. این موضوع با همهٔ بی‌اهمیتی آن، دارای انعکاسات سیاسی و تعصبات گسترده بود.

تاویل صفات خبری

در قرآن مجید به آیاتی برمی‌خوریم که ظاهر آن حکایت از اعضا و جوارح و دیگر ویژگی‌های بشری و نیز اثبات جا و مکان و جهت برای خدا دارد. به صفاتی که خاستگاه طرح آن، این گونه آیات و برخی روایات نبوی است، «صفات خبری» گفته می‌شود. برخی در تبیین این صفات سکوت اختیار کرده و از هر گونه داوری پرهیز داشتند. برداشت‌های مسلمانان قرون نخست را می‌توان در یک جمع‌بندی کلی به دو دسته تقسیم کرد:[1]

۱. **تفسیر ظاهری:** صاحبان این برداشت همهٔ این آیات و احادیث را حمل بر ظواهر آن کرده و از لوازم آن پرهیزی نداشتند، نتیجهٔ چنین تفسیری جسم‌انگاری و شبیه‌سازی برای خدا بود. نمود فرقه‌ای آن را نیز می‌توان در ظهور اقلیت‌هایی مانند مشبهه و مجسمه مشاهده کرد. البته دسته‌ای از آنان (همچون سلفیه و اصحاب حدیث) ضمن پای‌بندی به ظاهر این واژگان، با عبارت «علی ما یلیق به» خود را از اتهام به تشبیه و تجسیم تبرئه کردند.

۲. **تاویل و توجیه:** این دسته به مقتضای دلایل عقلی، آن را حمل بر خلاف ظاهر کرده و ساحت خدا را از تجسم و تشبیه دور دانستند. برخی گروه‌ها نظیر اشاعره، شیعه و از همه بیشتر معتزله با رد و انکار وجود مصداق خارجی برای این صفات به تأویل آن پرداختند.[2] معتزله با تنزیه مطلق و نفی هر گونه جهت و صفات جسمانی برای خدا با تکیه بر عقل و اسلوب‌های بیانی زبان عربی، احادیث مرتبط با این موضوع را تأویل یا از درجهٔ اعتبار ساقط کردند.[3]

---

۱. ر. ک: ابن تیمیه، مجموع الفتاوی، ج۵، ص۱۱۳ـ۱۲۰؛ فضل الله زنجانی، تاریخ علم الکلام، ص۱۲۶ـ۱۲۹؛ عرفان عبدالحمید، دراسات فی الفرق والمذاهب، ص۲۳۱ـ۲۵۸.

۲. ر. ک: شهرستانی، ص۸۴ـ۱۰۴. روایتی نیز از امام رضا نقل شده که «مردم در بحث توحید سه دسته‌اند: مذهب اثبات یا تشبیه، مذهب نفی صفات... و راه سوم، اثبات بلاتشبیه است (کتاب التوحید، باب ۶، حدیث ۱۰).

۳. برای اطلاع از تأویلات معتزله در باب صفات خبری ر. ک: رساله «المختصر فی اصول الدین» در ضمن رسائل فی العدل والتوحید، گردآوری دکتر عماره و همچنین، فی علم الکلام، ج۱، ص۱۲۵ـ۱۲۹.

انکار رؤیت خدا در قیامت

موضوع رؤیت خدا به چشم سر، در عالم آخرت، یکی از محورهای اصلی اختلافات مسلمانان نخستین بود. قرآن مجید در مواردی به طور صریح (لاتدرکه الابصار و هو یدرک الابصار) دیدن خدا را رد کرده است. با این همه ظاهر برخی آیات (مثلاً قیامت، آیهٔ ۲۳) و برخی احادیث منسوب به پیامبر(ص) حکایت از این داشت که خداوند را می‌توان در روز قیامت و آن هم به چشم سر دید. معتزله بر این باور بودند که خداوند هرگز دیده نمی‌شود و آیات و احادیثی را که موهم رؤیت خدا بود، با تأویل (و یا تردید در صدور برخی احادیث) پاسخ دادند.[۱]

۲. عدل

هیچ یک از مسلمانان در عادل بودن خدا تردید ندارد؛ اما فقط معتزله و شیعه به عنوان «عدلیه» معتقد به این اصل مشهور شدند. مخالفان معتزله از افعال الهی تصوری ارائه کرده بودند که لازمهٔ پذیرش و التزام به آن، توجیه صدور افعال قبیح و غیر عادلانه از طرف خدا بود. اما معتزله افعال الهی را از صدور هر فعلی که لازمهٔ آن صدور قبیح و یا گونه‌هایی از ظلم باشد، مبرا دانستند. بنابراین مهم‌ترین انگیزه معتزله بر اصل عدل، خردپذیر کردن افعال الهی بود. برای شناخت این مهم و نیز تعریف و تصور معتزله از عدل، بایستی در مبانی و مجموعه‌ای از معتقدات کلامی آنها در باب خدا و انسان جست‌وجو کرد.[۲]

اختیار و آزادی انسان

تمامی معتزله معتقد بودند که انسان دارای ارادهٔ آزاد است و خود خالق افعالش می‌باشد. این گروه اگرچه علم ازلی به رفتار انسان‌ها را انکار نمی‌کردند و اصل قدرت انسانی را از خدا می‌دانستند، اما همگان به مختار بودن انسان در گزینش رفتارهای ارادی[۳] معتقد بودند. آنان با

---

۱. مقالات الاسلامیین، ص۸۲.

۲. ر. ک: فضل الاعتزال، ص۳۴۸ـ۳۵۰.

۳. افعال ارادی در مقابل افعال غیرارادی است که ارادهٔ انسان در آنها تاثیر ندارد و معتزله از آنها به فعل متولد یاد می‌کرده‌اند(ر. ک: ملل و نحل، ج۱، ص۶۳ـ۶۹). برای اطلاع تفصیلی و دقیق از این مبحث ر. ک: ولفسون، فلسفه علم کلام، ص۶۹۵ـ۷۰۶.

تمسک به آن دسته از آیات قرآنی که حکایت از اختیار انسان داشت[۱] و تأویل آیاتی که ظاهر آنها مفید جبر بود،[۲] خود را از دلایل نقلی بهره‌مند ساختند. با این همه مهم‌ترین دلایل آنان دلایل عقلی و اصل و اساس دلایل عقلی آنها ناسازگاری قول به جبر با عدل الهی گزارش شده است. از این روی معتزله برای اثبات اختیار انسانی به دو دلیل مهم عقلی تمسک جستند:

۱. اگر خداوند خالق افعال ارادی انسان باشد و راهی برای مختار بودن انسان نباشد، در آن صورت فرستادن پیامبران الهی به سوی انسان‌ها و وعد و وعید و تکالیف الهی بی‌فایده و عبث خواهد بود.

۲. همچنین در این صورت بایستی اعمال و عقاید و رفتارهای زشت و ظلم و جور انسان را به خدا نسبت داد؛ حال آنکه به دور از شأن خداوند عادل و حکیم است که کارهای قبیح و ظلم را بدو نسبت داده، به ارادهٔ او بدانیم (سبحان من تنزه عن الفحشا).[۳]

حسن و قبح عقلی

طرح مبانی معتزله دربارهٔ عدل و اختیار، این پرسش را پیش آورد که: آیا اساساً می‌توان برای دستورات و کارهای الهی قانون و معیار و مقیاسی تعیین کرد تا عمل خداوند را بر اساس آن سنجید؟ معتزله و طرفداران عدل گفتند: عدل، خود حقیقتی است و پروردگار به حکم اینکه حکیم و عادل است، کارهای خود را با معیار و مقیاس عدل انجام می‌دهد. ما آن‌گاه که به ذات افعال نظر می‌افکنیم، قطع نظر از اینکه آن فعل، مورد تعلق اراده تکوینی یا تشریعی ذات حق قرار دارد یا نه، می‌بینیم که برخی افعال در ذات خود با برخی دیگر متفاوت است. برخی افعال در ذات خود عدل است؛ مانند پاداش به نیکوکاران. چون افعال در ذات خود با یکدیگر متفاوت‌اند و ذات مقدس باری‌تعالی خیر مطلق و کامل مطلق و حکیم مطلق و عادل مطلق است، کارهای خود را با معیار و مقیاس عدل انتخاب می‌کند.[۴]

۱. برای نمونه بنگرید: کهف، آیه ۲۹، ۳۰ و ۵۹؛ فصلت، آیهٔ ۴۰؛ نور، آیهٔ ۵۵؛ آل‌عمران، آیه ۱۰۶، ۱۸۵ و ۱۹۳.

۲. برای نمونه بنگرید: بقره، آیهٔ ۷ و ۲۶؛ مائده، آیهٔ ۴۱؛ ابراهیم، آیهٔ ۲۷؛ غافر، آیهٔ ۷۴؛ کهف، آیهٔ ۵۷.

۳. تفصیل این مطالب را بنگرید در: محمود صبحی، فی علم الکلام، ج ۱، ص ۱۴۱ـ۱۵۰؛ مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۴۲.

۴. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۴۳.

معتزله ملاک تشخیص حسن و قبح را، عقل می‌داند و قائل است که فعل انسان فی‌نفسه یا بد است و یا خوب و شرع تنها کشف کنندهٔ این واقعیت و روشن کننده آن است. در این صورت معنا ندارد که مسئله عکس شود؛ زیرا خوبی و بدی به امر واقعی و حقیقی بازمی‌گردد، نه به امر اعتباری. گسترش دامنهٔ بحث عدل و اختلاف مبانی در دیگر آموزه‌های کلامی و سیاسی و حتی رفتارهای فردی و اجتماعی را می‌توان یکی از نتایج مهم رد و پذیرش حسن و قبح ذاتی و عقلی دانست.

حکمت در افعال الهی

به دنبال گسترش مباحث مربوط به عدل این پرسش مطرح شد که آیا افعال الهی نیز همانند افعال انسانی هدفمند، معنادار و حکیمانه[1] است، و اگر چنین است چگونه می‌توان شرور ظاهری را به خدا نسبت داد. معتزله در اینجا نیز به تنزیه فعل الهی از هر گونه شر و ضرر و بیهوده کاری و احسن بودن نظام هستی و صنع الهی معتقد و قائل بودند: همهٔ کارهای خدا از جمله مشکلات و مصائب، با اهداف و اغراض پسندیده و از روی مصلحت است. بنابر اعتقاد آنان، حکیم بودن خدا که در آیات قرآنی بدان تصریح شده به معنای غرض‌دار و هدف‌دار بودن خدا است. بحث کلامی «صلاح و اصلح» نیز از همین جا پیدا شد. دیدگاه آنها در این بحث کلامی این بود که نه تنها افعال الهی دربارهٔ بندگان به صلاح آنها است، بلکه «انما لایقدر تعالی ان یعطی عباده اصلح مما اعطاهم لو کان عنده اصلح مما اعطاهم و منعه منهم لکان بخیلاً ظالماً».[2] بر اساس این قاعده بود که معتزله تصورشان را از اهداف و ویژگی‌های آفرینش، تکالیف الهی و حسابرسی در روز قیامت تبیین و استوار کردند.[3]

۳. وعد و وعید

در اصطلاح متکلمان، به خبر دادن شریعت از مدح و پاداش و نیز خبر دادن از جلوگیری از ضرر مکلفان در آینده «وعد» و در مقابل آن، به خبر دادن از مذمت و عقاب و جلوگیری از سودی که در آینده متوجه مکلفان است، «وعید» گفته می‌شود.[4] پاسخ به اینکه آیا خداوند همان گونه که

---

۱. فعل حکیمانه، به فعلی می‌گویند که حتی به طور نسبی نیز فاقد غرض و غایت نباشد و به عبارت دیگر غرضی معقول داشته باشد و علاوه بر غرضی معقول داشتن، توام با انتخاب اصلح و ارجح باشد (مجموعه آثار، ج۱، ص۴۶).

۲. ابن‌حزم، الفصل، ج۳، ص۹۲.

۳. برای اطلاع تفصیلی ر. ک: زهدی جارالله، المعتزلة، ص۱۰۸ـ۱۲۰.

۴. قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ۱۳۴ و ۱۳۵ و ۲۲۳.

خلف وعده نمی کند، وعیدهای او نیز غیر قابل تخلف است یا خیر، و اینکه منشأ استحقاق و نیز اسباب سقوط و یا تخفیف ثواب و عقاب اهل تکلیف چیست، از موارد اختلافی مهم معتزله با مخالفان خود بوده است. شکل گیری برخی از مباحث کلامی نظیر «احباط و تکفیر»، «خلود و عدم خلود در عذاب» و تقسیم گناهان به کبیره و صغیره را می‌توان از جمله نتایج این اختلافات دانست.[1] مسلمانان در اینکه خداوند به وعده‌های خود عمل می کند، عموماً اختلافی نداشتند و حتی خلف وعده از طرف خدا را محال می‌دانستند. اختلاف معتزله با دیگران و نیز اختلافات درون معتزله با یکدیگر در باب اجرا و یا عدم اجرای وعیدهای الهی و یا آمرزش و عدم آمرزش گناهان بزرگ و موجب فسق و بدون توبه قبلی بود. معتزله در این موضوع نیز با توجه به ادله نقلی و تمسک به آیات قرآن به مسئلهٔ عدل الهی تکیه کرده، معتقد بودند که این صفت (بنابر تصور معتزلی) مقتضی است که خداوند به بیم‌هایی که داده نیز عمل کند و از عذاب فاسقان و صاحبان کبیره چشم نپوشد؛ چرا که مغفرت بدون توبه و خلف وعید، نه تنها قبیح و بر خدا محال است، بلکه موجب تشویق گناه و از طرفی مساوات بین اهل طاعت و معصیت و نیز دروغگو دانستن خدا خواهد شد. البته آنان وعده خدا به مغفرت گناهکاران را که در قرآن تصریح شده ویژه گناهان صغیره، و مرتکب کبیره را اگر توبه نکند، مستحق خلود در آتش می‌دانستند.[2] از طرف دیگر ویژگی جزای فاسقان را با جزای کافران یکسان نمی‌شمردند.[3] شاید تکیه معتزله بر اصل وعد و وعید، به نوعی مقابله با دیدگاه مرجئه و وجه تمایز آنها از این گروه بوده است.[4] با تکیه بر این اصل کلامی بود که آنان شفاعت در روز جزا را به ثواب بیشتر تفسیر می کردند و شفاعت به معنای آمرزش گناهان را قبول نداشتند، و علاوه بر تأویل آیات و احادیث مربوط به این آموزه، برخی از احادیث دربارهٔ شفاعت را ساختگی دانستند.[5]

---

۱. جعفر سبحانی، بحوث فی الملل والنحل، ج۳، ص۳۷۳.

۲. تفصیل دیدگاه معتزله در این باب را بنگرید در: شرح الاصول الخمسة، ص۶۰۹ـ۶۸۹؛ شهرستانی، ملل و نحل، ص۵۰.

۳. فضل الاعتزال، ص۱۵۴.

۴. شرح الاصول الخمسة، ص۱۲۴.

۵. همان، ص۴۸۷ـ۴۹۳.

۴. امر به معروف و نهی از منکر

این اصل نیز یکی از اصول مورد توجه معتزله و بر خلاف چهار اصل دیگر از تکالیف عملی و بیانگر نقش و مسئولیت مذهبی، سیاسی و اجتماعی انسان است. معتزله اگرچه در منشأ چگونگی وجوب این دو مهم ـ که عقلی است یا شرعی، عینی است یا کفایی ـ هم‌عقیده نیستند؛ اما مجموعاً به وجوب این دو با حفظ سلسله‌مراتب (از امر و نهی زبانی تا قیام با شمشیر) معتقدند.[1] دلیل معتزله برای اثبات وجوب این عمل علاوه بر تمسک به آیات و احادیث، این بود که جلوگیری دیگران از کارهای زشت، از ضرورت‌ها و دعوت‌های روشن عقلی است.[2] وجه تمایز معتزله بیشتر از این جهت بود که آنان بر خلاف خوارج که برای امر به معروف و نهی از منکر حدومرزی قائل نبودند و نیز مرجئه و اصحاب حدیث که آن را محدود به قلب و زبان کرده بودند، دیدگاه دیگری را مطرح کردند. آنها از یک طرف برای این تکلیف و نیز مکلف و چگونگی اجرای آن شرایط و ضوابطی ارائه کردند، و از طرف دیگر محدوده آن را فراتر از قلب و زبان دانستند. ضوابطی که آنها برای اجرای این فریضه مطرح کردند، عبارت بود از: ۱. شناخت معروف و منکر؛ ۲. احتمال تاثیر؛ ۳. عدم ضرر و زیان به آمر و ناهی و نیز توجه به مراتب اجرای آن.[3]

به رغم آنکه معتزله بر این اصل پای می‌فشردند ـ با صرف‌نظر از حضور جماعتی از این گروه در تأیید قیام‌های عصر اموی و عباسی ـ حرکت سیاسی و ستیزه‌جویانهٔ ملموسی از طرف آنان که بیانگر رویکرد عملی به اندیشهٔ سیاسی آنها در باب امر به معروف و نهی از منکر باشد، نمی‌توان مشاهده کرد. در واقع وجههٔ اصلی همت آنها بر جهاد و مبارزهٔ فکری علیه مخالفان داخلی و خارجی و اعزام مبلغان و ردیه‌نویسی استوار شده بود، نه شرکت مستقیم در مبارزه سیاسی ـ نظامی. از این روی است که به آنها خوارج بی‌خاصیت گفته می‌شد.[4]

۵. منزلة بین المنزلتین

بنابر برخی گزارش‌ها نقطهٔ آغازین ظهور معتزله به این اصل بازمی‌گشت و معنای آن، این

۱. مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۱۵۰؛ نشاة الفکر الفلسفی، ج ۱، ص ۲۴۰؛ شرح الاصول الخمسة، ص ۱۴۳ و ۱۴۴ و ۷۴۱ـ۷۴۶.

۲. المختصر فی اصول الدین، ص ۲۴۸.

۳. فی علم الکلام، ج ۱، ص ۱۶۶ـ۱۶۸.

۴. نشاة الفکر الفلسفی، ج ۱، ص ۴۴۰.

است که شخص مؤمنی که به گناه دست بزند تا زمانی که توبه نکرده است، نه مؤمن شمرده می‌شود و نه کافر؛ بلکه حکمی میان این دو را دارد. داوری دربارهٔ مرتکب کبیره که طرح آن مقدم بر دیگر مباحث کلامی بود، به تلقی متکلمان از مفهوم و شرایط ایمان وابستگی داشت و از آن در مبحث «اسما و احکام» بحث می‌شود. واصل بن عطا و دیگر معتزله عموماً معتقد بودند ایمان تنها اعتقاد قلبی و اقرار زبانی نیست، بلکه متشکل از عقیدهٔ قلبی و عمل اعضا و جوارح شخص مؤمن است. واصل که به عنوان بنیان گذار این اندیشه شناخته می‌شود، در این‌باره معتقد بود که ایمان مشتمل بر ویژگی‌های نیکویی است که اگر در کسی جمع شود، آن شخص مؤمن نامیده خواهد شد و چنین لقبی از اسامی پسندیده‌ای است که هر کس شایستهٔ آن نیست. بنابراین مرتکب کبیره، ویژگی‌هایی را در خود پدید می‌آورد که تا زمانی که توبه نکند مستحق عنوان مؤمن نخواهد بود. اما از طرفی نمی‌توان او را کافر نامید؛ چرا که هنوز احکام ظاهری و حقوقی مسلمانی بر او جاری است. بنابراین چنین شخصی مؤمن است در عقیده و از جرگه مؤمنان خارج است در عمل. طرح دیدگاه واصل منزلت، در زمانی بود که مرجئه بر مؤمن بودن مرتکب کبیره و خوارج بر کفر وی پافشاری می‌کردند؛ اما معتزله آن را مرتبه‌ای بین کفر و ایمان به حساب آوردند.[1]

پنج اصل مذکور، اصولی است که معتزله بدان مشهور شده‌اند. با این همه اجماع معتزلیان بر اصول خمسه به معنای وحدت نظر آنان در جزئیات نیست. تنوع عقاید و آرای آنان در این اصول ـ که گاه به اختلاف‌های شدیدی نیز منجر شده است ـ از ویژگی‌های معتزله است.[2]

۶. امامت و خلافت

صاحب کتاب **مسائل الامامة**، معتزله را در این‌باره به دو دسته کلی تقسیم می‌کند:

۱. دسته‌ای اندک، منکر ضرورت امامت بوده، گمان داشتند تعالیم اسلامی هیچ ربط و نسبتی به سیاست و حکومت ندارد و پیامبر(ص) نیز وظیفه‌اش پیامبری بود، نه سلطنت. به همین دلیل پیامبر کسی را برای حکومت انتخاب نکرد؛ به‌ویژه اینکه قدرت سیاسی نوعاً فساد و ظلم را نیز به همراه می‌آورد و می‌تواند از مهم‌ترین اسباب اختلاف و خونریزی باشد.

۲. دسته دوم ـ که اکثریت قاطع معتزله را تشکیل می‌دادند ـ معتقد به وجوب و ضرورت

---

۱. فی علم الکلام، ج۱، ص۱۶۲؛ المختصر فی اصول الدین، ص۲۴۳ـ۲۴۷.

۲. ر. ک: اشعری، مقالات الاسلامیین، ص۱۵۷ـ۲۷۸.

امامت بودند. صاحبان این دیدگاه نیز به دو دستهٔ معتقدان به امامت فاضل و معتقدان به امامت مفضول تقسیم شدند. هر یک از این دو دسته نیز به سه دستهٔ جزئی‌تر تقسیم شده، درباره امام علی(ع) و دیگر صحابه نظرات متفاوتی ارائه کردند.[۱]

معتزله عموماً در موضوع انتخاب یا انتصاب امام پس از پیامبر می‌گویند که نصی از خدا و رسول در مورد امام پس از پیامبر(ص) نرسیده است. بدین ترتیب در این موضوع جانب اهل سنت و جماعت را گرفته‌اند. آنان معتقدند که اختیار این امر به دست امت اسلامی است و امام با مراجعه به آرای عمومی و اجماع امت تعیین می‌شود.

○ پرسش

۱. با مراجعه به کتاب اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، نوشته مکدرموت، ترجمهٔ احمد آرام، نقش عقل در معرفت را از دیدگاه معتزلیان بیان کنید (بخش قاضی عبدالجبار).
۲. با مراجعه به کتب مربوط، نظریات عینیت، نیابت و احوال معتزلیان را در باب صفات ذات بیان کنید.
۳. ادله معتزله در باب حدوث قرآن چیست؟
۴. منظور معتزله از وعد و وعید چه بود؟
۵. منزلة بین المنزلتین یعنی چه؟

○ برای مطالعه بیشتر

۱. سلیمان سلیم، **المعتزلة، تاریخ، عقاید، فرق، اعلام**، بخش دوم و سوم.
۲. **بحوث فی الملل والنحل**، ج۳، ص۲۷۸ـ۴۱۷. نگارش فارسی آن در کتاب **فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی**، ج۴.
۳. ولفسون، **فلسفه علم کلام**، ترجمه: احمد آرام (مباحث مربوط به صفات الهی).
۴. احمد محمود صبحی، **فی علم الکلام**، ج۱، ص۱۱۹ به بعد.

---

۱. **مسائل الامامة**، ص ۴۹ ـ ۶۱؛ **شرح الاصول الخمسة**، ص ۷۴۹ ـ ۷۶۱.

درس هفتم

◇

بزرگان معتزله

دانشمندان معتزله به عنوان یک گروه رسمی و صاحب‌نام اگرچه کم نبودند و در طول حیات خود عقاید مختلف کلامی، سیاسی، فلسفی و طبیعی از خود بر جا گذاشتند، اما در اینجا تنها بررسی مختصری از زندگی افراد برجسته و صاحب تاثیر آنان و با تاکید بر عقاید ویژهٔ کلامی ایشان مدّ نظر است.

۱. واصل بن عطا (۱۳۱ هـ. ق)

بنابر مشهور، وی مؤسس فرقهٔ کلامی معتزله در بصره است.[۱] او نزد حسن بصری درس خواند،[۲] اما از همهٔ عقاید استاد خویش پیروی ننمود، بلکه در پاره‌ای از مسائل با وی اختلاف داشت. شهرستانی اصول عقاید واصل را در چهار محور بیان کرده است:

۱. نفی صفات باری؛

۲. قول به قدر و استقلال اراده انسانی؛

۳. منزلت بین المنزلتین برای مرتکب کبیره؛

۴. اعتقاد به خطای نامتعین یکی از طرفین نزاع در ماجرای عثمان و جنگ‌های امام علی(ع) با شورشیان.

---

۱. شهرستانی، در الملل و النحل، ص۵۹ و ۶۰، ولی‌الدین در تاریخ فلسفه در اسلام، ج۱، ص۲۹۰، و صبحی در فی‌علم الکلام، واصل بن عطا را مؤسس مذهب معتزله می‌دانند، اما فاضل یزدی مطلق در اثر خویش معتزله ص۴۰ و ۴۱ او را از پیشوایان بزرگ معتزله دانسته، تاسیس این مذهب کلامی را به دست عمرو بن عبید می‌داند.

۲. شهرستانی، ص۵۱ـ۵۳.

طرح دیدگاه نفی صفات و حریت ارادهٔ انسانی و تنزیه ذات مقدس الهی از ارتکاب هر گونه قبیح، قبل از وی سابقه داشت، اما واصل به آن شاخ و برگ داده و مباحث آن را زنده‌تر و پخته‌تر کرده است. نیز گزارش شده که وی مبلغانی به مناطقی چون یمن، جزیره، خراسان، کوفه و مغرب ـ جهت ترویج عقاید کلامی خود و مناظره با صاحبان ادیان به‌ویژه کیش مانوی ـ فرستاده است. نزدیک به ده اثر نیز برای او ذکر شده که هیچ کدام در دسترس نیست. عمرو بن عبید دوست صمیمی واصل بعد از واصل به تبلیغ و ترویج تفکر اعتزال کمک بسیاری کرد؛ تا جایی که برخی وی را بنیان گذار معتزله می‌دانند.[1]

۲. ابوهذیل علاف (۲۳۵هـ. ق)

علاف عقاید اعتزال را از استادش، عثمان بن خالدطویل فراگرفت. بر پایهٔ گزارش‌های متعدد، وی فردی آشنا به علم کلام و فلسفه و فن جدل بوده و با صاحبان دیگر ادیان، و نیز متکلمان فرقه‌های اسلامی مجادلاتی داشته است. اگرچه اکنون از وی کتابی در دسترس نیست، اما دیدگاه‌های ویژهٔ وی در باب صفات، و عقاید دیگر او در کتب ملل و نحل موجود است.[2] ضرورت عقلی شناخت باری تعالی، تفکیک بین امر تکوین و امر تکلیف، متناهی بودن و انقطاع حرکات (لذات و آلام) بهشتیان و دوزخیان و به سکون رسیدن آنها، اعتقاد به وجود جزء لایتجزی و قول به متولدات، از آرا و افکار اختصاصی او است.[3]

۳. نَظّام (متوفای اواخر قرن دوم)

وی از شاگردان علاف و همانند استادش از بزرگ‌ترین متفکران معتزله و آشنا به فلسفه بوده است. او در محضر خلیل بن احمد واضع علم عروض و از بزرگان علم زبان عربی شاگردی کرده است. برخی گفته‌اند که وی عقیدهٔ حجیت قول معصوم و نیز سرزنش صحابهٔ مشهور را از هشام

---

۱. ر. ک: سلیمان شوایشی، واصل بن عطا و آراؤه الکلامیة، ص۲۷ به بعد؛ محمد صالح محمد السید، عمرو بن عبید و آراؤه الکلامیة، ص۱۸ به بعد.

۲. ملطی، التنبیه والرد، ص۴۵؛ ابن‌مرتضی، طبقات المعتزلة، ص۴۴ـ۴۹؛ بدوی، تاریخ اندیشه‌های کلامی، ج۱، ص۱۴۰ـ۲۲۴؛ نشّار، نشاة الفکر الفلسفی، ج۱، ص۵۱۹ـ۵۷۸.

۳. شهرستانی، ملل و نحل، ص۵۳ـ۵۷.

بن حکم گرفته و نه تنها از عقاید شیعی متاثر بود، بلکه آنها را مستدل کرد. ردّ حجیت قیاس، اجماع و محال دانستن آن از عقایدی بود که قبلاً از طرف شیعیان مطرح شده بود و وی نیز به طرح آن پرداخت.[۱] نظام با توجه به اهتمام ویژه‌اش به عقل‌گرایی و تقدیم درایت بر روایت به احادیث ابوهریره و ابن‌مسعود در باب تشبیه و تجسیم و جبر و ارجا و شفاعت طعنه می‌زد. انکار برخی از امور غیبی نظیر کشف و کرامات، دیدن جن و تاثیر و قدرت آن و حتی انکار شق‌القمر نیز به او نسبت داده شده است.[۲] وی معتقد بود یقینی ارزش دارد که از مسیر شک بگذرد.

عدم وصف خداوند به قدرت بر ظلم و قبیح،[۳] اراده خدا همان آفریدن او است، انکار جزء لایتجزی،[۴] کمون و بروز و طفره از آرای عجیب و انحصاری نظّام است.[۵]

۴. بِشر بن معتمر (م۲۱۰هـ.ق)

بشر یکی از شاگردان برجستهٔ حوزه درسی معمّر بن عبّاد و بشر بن سعید و از اساتید ثمامه بن اشرس و ابوموسی مردار و احمد بن ابی‌داوود بود. وی از جمله کسانی بود که به افضلیت امام علی(ع) معتقد بود و به ترویج آن پرداخت و عهدنامه ولایتعهدی امام رضا(ع) را امضاء کرد. وی به عنوان بنیانگذار مکتب معتزله بغداد، کتاب‌هایی در ردّ اندیشه‌های صاحبان مکتب بصره نوشت.

ردّ دیدگاه علاف دربارهٔ تناهی حرکات اهل بهشت و دوزخ، ردّ دیدگاه نظام درباره متولدات و ردّ دیدگاه اصم درباره وجوب امامت، از جمله ردیه‌های او بر معتزله بصره است.[۶] انتساب افعال

---

۱. ر. ک: محمد جاودان، مقالهٔ «اندیشه‌های نظّام تحت تاثیر شیعه»، مجله هفت‌آسمان، شمارهٔ ۵، بهار ۱۳۷۹.

۲. فی علم الکلام، ج۱، ص۲۲۱.

۳. م. م. شریف، تاریخ فلسفه اسلامی، ج۱، ص۲۹۵.

۴. میر ولی‌الدین، معتزله، تاریخ فلسفه در اسلام، ج۱، ص۳۱۰؛ شهرستانی، ص۵۶ـ۶۱؛ نشاة الفکر الفلسفی، ج۱، ص۵۷۸ـ۶۰۶؛ تاریخ اندیشه‌های کلامی، ج۱، ص۲۲۳ـ۳۱۳.

۵. ر. ک: عباس زریاب، مقالهٔ «پارادوکس‌های نظّام»، مجلهٔ تحقیقات اسلامی، سال سوم، ۱۳۶۷، شمارهٔ یک و دو.

۶. فی علم الکلام، ج۱، ص۲۶۵.

غیرمباشر به انسان (نظریه تولید یا تولد) و ردّ ضرورت لطف بر خدا از جمله آرای اختصاصی او است.[۱]

۵. ابوعلی جبایی (۳۰۳هـ. ق)

وی در سال ۲۳۵ در خوزستان متولد شد. جباییْ ضمن موافقت با پیشوایان اعتزال بصره، در پاره‌ای از مسائل مانند علم و ارادهٔ خدا، ایمان و امامت، دیدگاه خاصی داشت. از این‌رو پیروان وی را جبائیان نامند.[۲] از آثار او کتاب‌های **اللطیف** و **تفسیر قرآن** و کتابی در ردّ اهل نجوم و **الردّ علی الاشعری فی الرویة** است. او همچنین ردیه‌هایی بر ابوالحسین خیاط، جاحظ، نظام و دیگر معتزلیان نوشت که حکایت از اختلاف نظر وی با آنان دارد.

۶. ابوهاشم جبایی (۳۲۱هـ. ق)

وی فرزند ابوعلی جبایی و از متکلمان بنام معتزلی است که در بصره ولادت یافت و سپس در سال ۳۱۴ به بغداد رفت و تا پایان عمر در آنجا باقی ماند. به گزارش ابن‌ندیم در **الفهرست** او صاحب تألیفاتی مانند: **الجامع الکبیر**، **ابواب الکبیر**، **ابواب الصغیر**، **الجامع الصغیر**، **الانسان**، **الاجتهاد** و... است. او شاگردان برجستهٔ بسیاری تربیت کرد؛ از جمله ابوعلی بن خلاّد، ابوعبدالله حسین بصری، ابواسحاق عیاش.

ابوهاشم در پاره‌ای از مسائل فکری و کلامی با دانشمندان پیشین معتزله و پدر و استاد خویش اختلاف نظر داشت؛ از جمله دربارهٔ صفات خدا. ابوعلی جبایی صفات خدا را لذاته می‌دانست، اما برای خدا احوالی ثابت می‌کرد و می‌گفت: «الحال صفة لموجود لاموجود و لامعدوم»؛ حال صفت موجود است، نه موجود است نه معدوم.[۳]

---

۱. ر. ک: ابن‌مرتضی، طبقات المعتزلة، ص۵۲ـ۵۴؛ میر ولی‌الدین، تاریخ فلسفه در اسلام، بخش معتزله، ج۱، ص۲۹۹ـ۳۰۱؛ شهرستانی، ص۶۳ـ۶۵؛ مدخل «بشر بن معتمر» در دانشنامه جهان اسلام.

۲. طبقات المعتزلة، ص۸۰ـ۸۵؛ شهرستانی، ص۷۴ـ۷۹؛ بدوی، تاریخ اندیشه‌های کلامی، ج۱، ص۳۱۴ـ۳۶۵.

۳. شهرستانی، نهایة الاقدام، ص۱۳۷.

۷. قاضی عبدالجبار (۴۱۵هـ. ق)

ابوالحسین عبدالجبار همدانی اسدآبادی معروف به قاضی‌القضاة. اصول مذهب اعتزال را از ابواسحاق بن عیاش و از ابوعبدالله بصری فراگرفت. وی پس از سال ۳۶۰ هجری به دعوت صاحب بن عباد به ری ـ که در آن زمان از مراکز قدرت آل‌بویه بود ـ کوچ کرد و منصب قاضی‌القضاتی را پذیرفت.

از ویژگی‌های منحصر به فرد عبدالجبار در میان متفکران معتزلی این است که آثار مهم او مستقیماً به ما رسیده است. مهم‌ترین آثاری که اندیشه‌های عبدالجبار را منعکس می‌کند **شرح الاصول الخمسة**، **المجموع من المحیط بالتکلیف**، **المغنی فی اصول الدین** و **دلایل النبوة** او است. او همچنین ردیه‌هایی بر ثنویه و تثلیث مسیحیان نوشته است.

بعد از قاضی نیز شمار دیگری از متفکران و شخصیت‌های برجستهٔ معتزلی نظیر زمخشری صاحب تفسیر **کشاف** و ابن ابی‌الحدید صاحب شرح **نهج‌البلاغه** ظهور کردند که در واقع شارح و مروج عقاید اسلافِ خود بودند.

○ پرسش

۱. با مطالعهٔ کتاب **واصل بن عطا و آراؤه الکلامیة**، دیدگاه‌های کلامی وی را بیان و نقد کنید.
۲. معروف است که ابوهذیل علاف تثبیت‌کننده اصول خمسهٔ معتزله است. در این‌باره تحقیق کرده، مقاله یا کنفرانسی در این زمینه ارائه دهید.
۳. دیدگاه‌های نظام در باب حجیت اجماع، قول معصوم، نقد صحابه و ردّ قیاس را بررسی و در طی کنفرانسی در کلاس ارائه دهید.
۴. گفته شده بشر بن معتمر مؤسس معتزله بغداد و قائل به افضلیت امام علی(ع) است؛ در این زمینه تحقیق کنید.
۵. نظریهٔ «احوال» ابوهاشم را در کتب مربوط مطالعه و نقد کنید.
۶. گفته شده فرقهٔ بهشمیّه (طرفداران ابوهاشم جبایی) و پیروان ابوعبدالله بصری در قرون پنجم تا هفتم باقی مانده بودند. حاصل تحقیق خود را در این زمینه بنویسید.

○ برای مطالعه بیشتر

۱. محمود فاضل، معتزله.
۲. م. م. شریف، تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۱، مقاله معتزله، نوشته میر ولی الدین.
۳. سامی نشار، نشاة الفکر الفلسفی، ج ۱، ص ۳۸۱ تا آخر.
۴. عبدالرحمن بدوی، تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ج ۱، ترجمه: حسین صابری.

درس هشتم

◇

اصحاب حدیث

اصحاب حدیث یا اهل حدیث، لقب عمومی آن دسته از ائمه و علمای اهل سنّت است که در احکام فقهی و اعتقادات با اتکا بر نص احادیث، از کلام، منطق، قیاس، رأی و به‌طور عام از عقل‌گرایی گریزانند. ابوحاتم رازی دربارهٔ اصحاب حدیث می‌نویسد: «اینان را اصحاب حدیث و اثر گفته‌اند؛ زیرا رأی و قیاس را به کار نمی‌گیرند و می‌گویند: ما باید از آنچه از پیامبر خدا(ص)، صحابه و تابعین برای ما روایت شده و نیز آنچه از آنان [فتاوای آنها] در باب فقه و حلال و حرام به ما رسیده است، پیروی کنیم و روا نیست که قیاس نماییم...». وی از القاب اصحاب حدیث با عناوین «حشویه»، «مشبّهه»، «مالکیّه» و «شافعیّه» یاد می‌کند. ابوحاتم رازی لقب «اهل سنّت و جماعت» را برای «اصحاب رأی» (طرفداران ابوحنیفه) و «اصحاب حدیث» (طرفداران شافعی، مالک بن أنس و احمد بن حنبل) به کار می‌برد.[1] پیروی از ظاهر احادیث در طول تاریخ اهل سنّت شدت و ضعف داشته، برخی از بزرگ‌ترین علمای اهل سنّت در این طیف جای می‌گیرند. فقهای حجاز، مانند مالک بن انس، شافعی و فقهای بلاد دیگر مثل سفیان ثوری، اوزاعی، احمد بن حنبل، ابن‌داود ظاهری، لیث بن سعد، اسحاق بن راهویه، بخاری، مسلم و دیگران هر کدام به وجهی از اصحاب حدیث محسوب می‌شوند. این افراد به مباحث اعتقادی کمتر وارد شده و در فقه به حدیث و اثر گرایش داشتند. ولی احمد بن حنبل در زمینهٔ اعتقادات نیز به طرح اصولی پرداخت که به عنوان «اصول اهل سنت و جماعت» پذیرفته شد.[2] از قرن سوم به

---

۱. ابوحاتم رازی، الزینة، ج۳، ص ۴۳ و ۴۴؛ همو، گرایش‌ها و مذاهب اسلامی در سه قرن نخست هجری (ترجمهٔ الزینة)، مترجم: علی آقانوری، ص۸۱ـ۸۳.

۲. ر. ک: عقاید ائمة السلف، رسالهٔ اصول السنة احمد بن حنبل، ص۲۴ـ۳۰.

بعد کم کم لفظ سلف در عبارات اصحاب حدیث وارد شد. این لفظ در قرون چهارم تا هفتم به معنای لغوی خویش به کار می‌رفت و غالباً بر علمای قرن دوم و سوم هجری اطلاق می‌شد؛ تا اینکه ابن تیمیّه ـ یکی از بزرگ‌ترین طرفداران اصحاب حدیث ـ در قرن هفتم ظهور کرد. وی لفظ سلف و سلفیّه را منّقح ساخت و آن را به «صحابه و تابعین و علمای قرن اول تا سوم» منطبق کرد و منهج و روش علمی سلف را «اَخذ عقاید از نصوص و عدم برتری عقل بر نص» خواند.[۱] ابن تیمیه لفظ سلفیّه را معادل اصحاب حدیث قرار داد و بیشترین تأکید را بر اصول سنّت نهاد و مسائل جدیدی به آن افزود.[۲] مدت زمان مدیدی دیدگاه‌های ابن تیمیّه مورد نقد و انتقاد دانشمندان شیعی و سنّی قرار داشت، تا اینکه محمد بن عبدالوهاب در قرن دوازدهم در عربستان ظهور و تمام مطالب ابن تیمیّه را با تأکید بیشتری تکرار کرد. وهابیون به پیروی از ابن تیمیّه، خود را سلفیّه نامیده، در بخش اعتقادات با پیروی از اصحاب حدیث و ابن تیمیه بر ظاهر حدیث تأکید دارند. در قرن دوازدهم هجری تفکر سلفیّه در هند مطرح شد و اصحاب حدیث جدیدی در دل حنفیانی که با عنوان اصحاب رأی از آنان یاد می‌شد، ظهور کرد.[۳] در عصر حاضر از اهل حدیث هند، سپاه صحابه پاکستان و طالبان افغانستان به وجود آمد. بنابراین لفظ «اصحاب حدیث» عنوان عامی است که به تمام این طیف‌ها اطلاق می گردد و قدر مشترک آنها، تأکید بر ظاهر احادیث در باب اعتقادات است. بنابراین در این بخش، اهل حدیث قرون نخستین، سلفیّه، ابن تیمیّه و وهابیت موضوع سخن خواهد بود و از تمام این گروه‌ها با لقب اصحاب حدیث یا اهل حدیث یاد می‌شود.

تاریخ پیدایش اصحاب حدیث[۴]

در دو قرن نخست اسلام، سنّت مفهوم وسیعی داشت و از آداب بر جای مانده از جاهلیت گرفته تا آثار پیامبر، صحابه و تابعین را شامل می‌شد. به همین علت، مالک بن انس (م ۱۷۹هـ. ق) عمل

۱. ر. ک: محمد فریحه، الاصول المنهجیّة للعقیدة السلفیّة، ص۲۸ و ۱۰۰ـ۱۰۲؛ ابن تیمیه، الفتاوی الکبری، ج۲، ص۴۱.

۲. ر. ک: ابن تیمیه، العقیدة الوسطیة، ص۵ـ۲۷.

۳. ر. ک: دانشنامهٔ ادب فارسی در شبه قارهٔ هند، ج۴، ص۲۶۷۳ـ۲۶۷۸، مدخل «ولی الله دهلوی».

۴. دربارهٔ اصحاب حدیث از مدخل «اصحاب حدیث» دائرة المعارف بزرگ اسلامی استفاده شده است.

مردم مدینه را ـ به عنوان بازتاب عمل پیامبر و صدر نخستین ـ از ادلّه دانسته و در کتاب موطأ کراراً به فتاوای صحابه و تابعین استناد می کند و در موارد متعدد بر طبق فتوای فقهای سبعهٔ مدینه فتوا می‌دهد.[۱] در عبارتی مشهور از احمد بن حنبل نیز منقول است که «اگر مسئله‌ای پیش آمد و دربارهٔ آن اثری [فتوایی] از پیشینیان یافت نشد، فتوا، قول شافعی است». عمل به آثار صحابه و تابعین تا ظهور شافعی ادامه داشت. وی تعریف مضیّقی از سنّت ارائه داد و آن را به سنّت رسول الله ـ قول و فعل و تقریر ـ محدود کرد. او در استناد به کتاب، عمومات ظاهری قرآن کریم را قابل تمسک نمی‌شمرد و سنّت نبوی را مفسر کتاب می‌دانست. بنابراین در دو قرن اوّل، حدیث، اعم از سنن پیامبر و اقوال و فتاوای تابعین و صحابه بود. با بروز اختلافات فقهی و اعتقادی در بین مسلمانان، گروهی بر سنّت‌های پیشین (فتاوا و اقوال پیامبر، صحابه و تابعین) اصرار ورزیده، رأی جدید را نمی‌پذیرفتند. در مقابل گروهی که ناتوانی سنّت‌های پیشینیان را در پاسخگویی به نیازهای اجتماعی زمانه می‌دیدند، به قیاس روی آوردند و به اصحاب رأی شناخته شدند. ابراهیم نخعی و حماد بن ابی‌سلیمان (استاد ابوحنیفه) از این طیف بودند و با ظهور ابوحنیفه، اصحاب رأی و قیاس به تکوین فقه و ایجاد نظام فقهی پرداختند. کسانی که به سنّت‌های پیشینیان اصرار می‌ورزیدند، به اصحاب اثر یا اصحاب آثار معروف بودند. توجه به آثار صحابه و تابعین، بیشتر از همه خود را در تفسیر قرآن نشان داده است.

اصطلاح «اثر» مفهومی اعم از حدیث داشته و شامل گفتار و کردار صحابه و تابعین نیز می‌شده است.[۲] ولی با تأکید شافعی بر سنّت پیامبر، کم کم اصحاب اثر با نام اصحاب حدیث شناخته شدند و با مطرح شدن احمد بن حنبل در محافل اصحاب حدیث و تأکید بیش از حدّ وی بر پیروی از حدیث، احادیث مرفوع جای خود را به آثار صحابه داد. از مهم‌ترین و برجسته‌ترین اصحاب اثر در قرون نخستین می‌توان به ابن سیرین (م۱۱۰هـ. ق) در بصره، ابن‌شهاب زهری (م۱۲۴هـ. ق) و مالک بن انس (م۱۷۹هـ. ق) در مدینه، سفیان بن عیینه در مکّه (م۱۹۸هـ. ق)، ابوعمرو اوزاعی در شام (م۱۵۷هـ. ق)، لیث بن سعد (م۱۷۵هـ. ق) در مصر، سفیان ثوری (م۱۶۱هـ. ق) در کوفه، ابن‌مبارک مروزی (م۱۸۱هـ. ق) و اسحاق بن راهویه (م۲۳۸هـ. ق) در خراسان اشاره کرد.[۳] تفکر

---

۱. ر. ک: سیوطی، تنویر الحوالک، ج۱، ص۴؛ مقدمهٔ موطا، ص «زک».

۲. دربارهٔ مفهوم اثر ر. ک: الفکر السلفی عند الشیعة الاثناعشریة، ص۴۶ـ۴۸.

۳. دربارهٔ تک‌تک این افراد ر. ک: میزان الاعتدال، و سیر اعلام النبلاء.

حدیثی اسحاق بن راهویه بسیار به اندیشه‌های احمد بن حنبل نزدیک بود. وی شاگردان بزرگی تربیت کرد که هر کدام در اصحاب حدیث جایگاه ویژه‌ای دارند. بخاری، تِرمذی، ابن‌قتیبه و عثمان دارمی که هر کدام کتب مهمی در اصحاب حدیث به وجود آوردند، از شاگردان وی‌اند.[1]

نظام‌مندی عقاید اصحاب حدیث

تا قبل از مطرح شدن احمد بن حنبل در محافل اصحاب حدیث، اقوال پراکنده‌ای از بزرگان اصحاب اثر و حدیث در باب مسائل اعتقادی در کتب متاخرین یافت می‌شود. گفتار اصحاب حدیث در باب مباحث کلامی، همواره در حدّ رفع تکلیف بود و غالباً از نظام‌سازی آن طفره رفته‌اند. باور غالب متقدمان اصحاب اثر مبتنی بر پذیرش باورهای ماثور و منقول از سلف با تکیه‌ای خاص بر الفاظِ آثار و پرهیز از پیوستن به مکاتب کلامی بوده است. عقیده به جبر، غیر مخلوق بودن قرآن و رؤیت خداوند در قیامت، از وجوه مشترک علمای اصحاب اثر است، و عباراتی در باب تکفیر قائلان به خلق قرآن و توحید صفاتی به کثرت در کتاب‌های آنان دیده می‌شود.[2] مالک بن انس، استوای خداوند بر عرش را صحیح دانسته، ولی از کیفیت آن اظهار بی‌اطلاعی می‌کند و با عبارت «الاستواء معلوم والکیفیة مجهولة والسؤال عنه بدعة» صحبت دربارهٔ آن را جایز نمی‌شمارد و باور داشتن به همین اجمال را سنّت صحابه و تابعین معرفی می‌کرد؛[3] تا اینکه احمد بن حنبل ظهور کرد.

احمد بن حنبل در سال ۱۶۴ هجری متولد شد و از شانزده‌سالگی به فراگیری حدیث پرداخت. او سفرهای متعددی برای شنیدن حدیث و اخذ آن نمود و اساتید بسیاری دید. احمد بن حنبل از سال ۱۹۵ هجری به بعد خود صاحب کرسی درس بود و از سال ۲۰۵ هجری به بعد فتوا می‌داد. در سال ۲۱۸ هجری مامون تحت تاثیر معتزله، مسئله خلق قرآن را مطرح ساخت و از فقیهان و قاضیان خواست که به خلق قرآن اقرار نمایند. اکثر فقیهان از ترس جانشان اقرار کردند، ولی احمد بن حنبل تن نداد و به زندان افتاد و در مقابلِ معتصم خلیفه وقت عباسیان، با صراحت بر عدم خلق قرآن استدلال کرد. او در مجموع بیست و هشت ماه در حبس بود و پس از

---

۱. ر. ک: مدخل «اسحاق بن راهویه»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

۲. ر. ک: احمد بن حنبل، الردّ علی الجهمیّه، ص۱۸ به بعد.

۳. ر. ک: حمید لحمر، الامام مالک مفسراً، ص۶۵.

رهایی، از تدریس ممنوع شد.[۱]

احمد به خاطر پایداری‌اش در برابر معتزله در این واقعه ـ که در تاریخ به محنت مشهور است ـ منزلتی عظیم نزد اصحاب حدیث یافت و مدافع اصحاب حدیث شناخته شد. در سال ۲۳۲هجری متوکل عباسی به خلافت رسید و از اصحاب حدیث ـ اصحاب اثر سابق ـ طرفداری کرد و معتزلیان را به مبارزه طلبید؛ ولی احمد بن حنبل به اکرام‌های خلیفه نسبت به خود، بی‌اعتنا بود. از ویژگی‌های احمد بن حنبل تعصب مذهبی و سختگیری در امور دینیْ بود و با مخالفان خود به شدت برخورد می‌کرد. احمد بن حنبل در سال ۲۴۱هجری در سن ۷۷سالگی درگذشت. او شاگردان بسیاری پرورش داد که از آن جمله می‌توان به ابوداوود سجستانی، صاحب سنن ابی‌داود، محمدبن اسماعیل بخاری نویسندهٔ صحیح بخاری، مسلم بن حجّاج صاحب صحیح مسلم، ابوحاتم رازی صاحب کتاب الجرح والتعدیل اشاره کرد. در کتب شاگردانش از حافظهٔ قوی او مطالب بسیاری ذکر شده است. او همچنین در علم رجال تبحر خاصی داشت و دیدگاه‌هایش همیشه مورد توجه رجالیون اصحاب حدیث بوده است. اقتدا به قول صحابه و تابعین (اثر) از ویژگی‌های مکتب احمد بود. وی اجماع صحابه در مسئله‌ای را لازم الاتباع می‌دانست و به قول تابعین اهمیت می‌داد.

او ظاهر قرآن را بر اخبار آحاد مقدم نمی‌کرد و به احادیث مشهور بین اصحاب حدیث اهمیت فراوان می‌داد. دربارهٔ احمد بن حنبل کتب متعددی نوشته شده که مناقب احمد بن حنبل، نگارش ابن‌جوزی حنبلی قدیمی‌ترین آنها است. با توجه به اهمیت احمد بن حنبل نزد اصحاب حدیث، دیدگاه‌های اعتقادی احمد بن حنبل به عنوان اصول السنة، مطرح شد. گویا احمد خود در راه نظام‌سازی عقاید اصحاب حدیث تلاش کرده و آنها را مدوّن ساخته است.[۲]

مبانی فکری احمد بن حنبل

مبانی فکری احمد بن حنبل را می‌توان در چند موضوع خلاصه کرد:

۱. توجه تام به ظاهر سنّتِ پیامبر و اقوال صحابه و تابعین. وی مخالفت با سنّتِ پذیرفته‌شده نزد اصحاب اثر و حدیث را بدعت دانسته، به‌شدت مخالفان خود را می‌کوبید. به

---

۱. ابن ابی‌یعلی، طبقات الحنابلة، ج۱، ص۴ـ۲۰.

۲. ر. ک: احمد بن حنبل، نوشته ابوزهره، ص۹۹ـ۱۱۷؛ مدخل احمد بن حنبل، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج۶، ص۷۱۸ـ۷۳۰.

پندار احمد، جهمیّه، قدریّه (معتزله)، خوارج، رافضه (شیعه) و مرجئه از اهل اهوا و بدع هستند؛ زیرا اعتقادات اصحاب حدیث را قبول نداشتند. به زعم احمد بن حنبل تعظیم اصحاب حدیث تعظیم پیامبر است و سنّت، بیان کننده و مفسّر قرآن است. بنابراین أخذ ظاهر قرآن بدون مراجعه به حدیث جایز نیست.

۲. مخالفت با هرگونه تأویل و روش تأویلی برای آیات قرآن و احادیث منسوب به پیامبر. بنابراین وی با هر نوع جدل کلامی مخالف بود و به نحو کلّی با علم کلام مخالفت می کرد. در نظر او «کلام» امری ناشایست است و حتی فتوا به عدم مجالست با «اهل کلام» می‌داد.[۱]

بنابراین، توجه تام به ظاهر روایات و عدم تأویل برخی از آنها باعث می شد که در باب توحیدصفاتی متهم به گرایش به سوی تشبیه و تجسیم شوند؛ از احمد بن حنبل و پیروانش با عنوان مشبّهه، مجسّمه و حشویه یاد شود، اگرچه همیشه اصحاب حدیث بدون کیفیت بودن آن را تبلیغ کرده‌اند، ولی باز هم متهم شده‌اند.

شاگردان احمد بن حنبل اصول اعتقادی او را در قالب رساله های مختصری بیان کرده‌اند؛ از جمله:

الف. تمسک به آثار اصحاب رسول خدا.

ب. ایمان به قَدَر، خیر و شرّش. یعنی تمام امور، اعم از خیر یا شرّ، در این جهان به ارادهٔ خداوند است و خداوند تمام افعال انسان را، اعم از بد و خوب، می‌آفریند و رضا به قضای الهی و تسلیم أمر او بودن (بر خلاف معتزله) از اصول سنّت است.

پ. پذیرش صفات خبری و استوای ربّ بر عرش و خلق آدم بر صورت خودش (بر خلاف قائلین به تنزیه).

ج. مؤمنین در قیامت خداوند را با چشم سر می‌بینند، همچنان که پیامبر، خدای خود را دید.

د. قرآن، کلام خدا است و مخلوق نیست و هر کس گوید مخلوق است، بدعت گذار است.

هـ. ایمان به ترازو، تکلّم خداوند با عباد در قیامت، حوض، عذاب قبر، شفاعت پیامبر در قیامت.

و. ایمان به مسیحِ دجّال و نزول عیسی.

---

۱. ر. ک: عبدالله بن احمد بن حنبل، حیاة الامام احمد و محنته، ضمیمهٔ کتاب احمد بن حنبل بین محنة الدین والدنیا، ص۲۸۷ـ۲۹۶.

ز. اعتقاد به اینکه ایمان، قول و عمل با هم است و زیادت و نقصان می‌پذیرد (بر خلاف مرجئه).

ح. افضل امت بعد از پیامبر ابوبکر، عمر، عثمان، علیّ و اصحاب شورایند. تمام اصحاب شورا لیاقت امامت و خلافت را داشتند. سپس اهل بدر از مهاجرین و انصار افضل امت هستند (بر خلاف شیعه).

ط. اطاعت از خلیفهٔ وقت، برّ یا فاجر، به شرط آنکه امت بر آن اتفاق داشته باشند، واجب است. بنابراین هیچ کس نباید بر خلیفه خروج کند و هر کس خروج کند، شق عصای مسلمین کرده است و نماز خواندن پشت سر خلیفهٔ ظالم نیز جایز است و هر کس اعاده کند، بدعت‌گذار است (برخلاف شیعه).

ی. هر کس نقص صحابهٔ پیامبر را گوید، بدعت‌گذار است. باید بر همهٔ صحابه ترحم کرد و خوبی آنها را ذکر نمود (بر خلاف شیعه).

ک. بهشت و جهنم خلق شده‌اند و مخالفان، منکر قرآن‌اند.

ل. هر کس از اهل قبله بمیرد ما برای او استغفار کرده، بر او نماز می‌خوانیم (برخلاف خوارج).

م. ترک جدال و بحث در مورد دین (نفی علم کلام؛ برخلاف معتزله و متکلمین) از اصول سنّت است.

ن. مسحً بر خُفَّین در سفر و حضر جایز است (بر خلاف شیعه)[۱].

در دیدگاه احمد بن حنبل فرقه‌های رافضه (شیعه)، قدریّه، مرجئه، خوارج، معتزله، جهمیّه از بدعت‌گذاران بوده و نماز خواندن پشت سر آنها جایز نیست. دیدگاه‌های احمد بن حنبل، یعنی اعتقاد به حقانیّت ظواهر نصوص ماثور، که مفهوم آنها به نحو اجمال دانسته می‌شود، نزد اصحاب حدیث پذیرفته شد و حدیث‌گرایان بعدی به شرح عقاید احمد بن حنبل پرداختند.[۲]

اصحاب حدیث بعد از احمد بن حنبل

بعد از احمد بن حنبل، اصحاب حدیث و مخصوصاً حنابله، به شرح اصول السنّة احمد بن حنبل یا به عبارتی عقاید ائمة سلف پرداخته، کتب متعددی در این زمینه نوشتند. همهٔ این کتاب‌ها با رویکرد

---

۱. ر. ک: عقاید ائمة السلف، ص۱۶ـ۳۲؛ طبقات الحنابلة، ج۱، ص۳۰ به بعد.

۲. ر. ک: سعدی أبوحبیب، احمد بن حنبل السیرة والمذهب، ص۳۰۴ به بعد.

حدیثی نوشته شده و در ذیل هر بحثی به روایات مورد قبول اصحاب حدیث و آثار صحابه و تابعین توجه خاص شده است. به عبارت دیگر می‌توان کتب اعتقادی اصحاب حدیث را آثار حدیثی ـ اعتقادی شمرد.

بعد از احمد بن حنبل در صحاح ستة اهل سنّت، ابوابی به مباحث اعتقادی اختصاص یافت. بخاری (م۲۵۶هـ. ق) در صحیح خود «کتاب الایمان»، «کتاب القدر»، «کتاب السنّة» را آورده و مسلم (۲۶۱هـ. ق) در صحیح خود« کتاب الایمان»، «کتاب فضائل الصحابه» و... و أبی‌داود (م۲۷۵هـ. ق) بابی را بـه «السنة »اخـتـصـاص داده است. ابوجـعـفـر طحاوی (م۳۲۱) با اینکه طرفدار فقه ابوحنیفه است، ولی معظم عقاید اصحاب حدیث را پذیرفته و کتابی به نام **مشکل الآثار** و رساله‌ای به نام **عقیدة اهل السنة والجماعة** دارد. همچنین در این زمینه می‌توان به کتاب‌های **نقض عثمان بن سعید دارمی علی البشر المریسی** (م۲۸۰هـ. ق)، **التوحید** ابن‌خزیمه (م۳۱۱هـ. ق)، **الابانة عن شریعة الفرقة الناجیة** از ابن‌بطه عکبری حنبلی (م۳۸۷هـ. ق)، **شرح اصول اعتقاد اهل السنة والجماعة** لالکایی شافعی (م۴۱۸هـ. ق)، **اعتقاد** ابن‌ابی‌زید قیروانی مالکی (م۳۸۶هـ. ق)، **شعب الایمان** احمد بن حسین بیهقی (م۴۵۸هـ. ق)، **المعجم الکبیر** طبرانی (م۳۶۰هـ. ق)، **شرح صحیح مسلم** نووی شافعی (م۶۷۳هـ. ق)، **شرح السنة** بغدادی (م۵۱۶هـ. ق)، **الاسنی فی شرح اسماء الحسنی** قرطبی مالکی (م۶۷۱هـ. ق)، **العقیدة** ابن‌قدامه حنبلی (م۶۲۰هـ. ق)، **کتاب الایمان** ابن‌منده حنبلی (م۳۹۵هـ. ق) و **الاقتصاد فی الاعتقاد** عبدالغنی مقدسی (م۶۰۰هـ. ق) مثال زد. این کتاب‌ها با رویکرد اصحاب حدیث نگاشته شده و همه یا بخشی از آنها به شرح و بسط عقاید ائمهٔ سلف پرداخته‌اند. تمام این کتاب‌ها با نقل احادیثی که مورد قبول آنها است، از عقاید خود دفاع کرده‌اند.

○ پرسش

۱. ویژگی عمده اصحاب حدیث چیست؟

۲. تاریخ پیدایش اصحاب حدیث به چه زمانی بازمی‌گردد؟ با مطالعه کتب مربوط، در این زمینه کنفرانسی را در کلاس ارائه دهید.

۳. نظام‌مندی عقاید اصحاب حدیث به دست چه کسی و چگونه صورت گرفت؟

۴. اعتقادات اصحاب حدیث را بیان کنید.
۵. با مراجعه به کتب معرفی شده، نگرش اصحاب حدیث را دربارهٔ عقاید بنویسید.

○ برای مطالعهٔ بیشتر

۱. جمال بن احمد، **الاثار الواردة عن الائمة السنة فی ابواب الاعتقاد**، چاپ دارالوطن، عربستان. این کتاب آرای پراکندهٔ منقول از اصحاب اثر و اصحاب حدیث سه قرن اول را که در سیر اعلام النبلاء ذهبی آمده است، جمع‌آوری کرده و در دو جلد به چاپ رسانده است. مبحث ایمان، قضا و قدر، ارجا، خلق قرآن و تفویض معانی صفات به پروردگار، از مهم‌ترین ابواب این کتاب است. این کتاب دیدگاه اصحاب حدیث را دربارهٔ این موضوعات به خوبی بازگو می کند.
۲. احمد بن عبدالرحمن بن عثمان القاضی، **مذهب اهل التفویض فی نصوص الصفات**، دارالعاصمة، عربستان. این کتاب به آرای اصحاب حدیث در باب معانی صفات ربّ پرداخته است.
۳. **العقیدة للامام احمد بن حنبل، بروایة ابی‌بکر الخلال**، تحقیق: عبدالعزیز عزالدین، دار قتیبه. با مقدمه‌ای طولانی در باب زندگانی و افکار احمد بن حنبل، ص۱۳ـ۵۵.
۴. عبدالرحمن دمشقیّه، **موسوعة اهل السنة**، ۲ جلد، دار مسلم. اگرچه این کتاب در ردّ عبدالله حبشی صوفی است، اما نکات بسیاری در باب دیدگاه های ائمه سلف در خود جای داده است.
۵. حسن بن فرحان مالکی، **قراءة فی کتب العقائد المذهب الحنبلی نموذجاً**، اردن. حسن بن فرحان کتب متعددی در نقد علمی و بدون تعصب حنابله و وهابیت دارد که همهٔ آنها قابل مطالعه است.

درس نهم

◇

اشاعره

تاریخ پیدایش

ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری سال ۲۶۰ هجری در بصره متولد شد. نسبش به ابوموسی اشعری می‌رسد.[۱] وی در ابتدا معتزلی‌مذهب بود و از ابوعلی جبایی رئیس معتزلهٔ بصره کسب دانش نمود و فقه شافعی را از ابواسحاق مروزی آموخت.[۲] اشعری در سن چهل سالگی از معتزله روی تافت و به اصحاب حدیث پیوسته از احمد بن حنبل پیروی کرد. پیروان و طرفداران اشعری سبب رویگردانی وی را از معتزله، دیدن پیامبر(ص) در خواب و توصیهٔ پیامبر(ص) به پیمودن روش جدید می‌دانند.[۳] برخی نیز سبب رویگرانی اشعری را از معتزله مناظرهٔ وی با استادش ابوعلی جبایی و ناتوانی استاد در پاسخ به سؤالات شاگرد دانسته‌اند.[۴] برخی نیز دلایل سیاسی مثل رویگردانی دولت عباسی از حمایت معتزله و دشمنی متوکل با آنان را سبب تحول اشعری از اعتزال به مذهب جدید دانسته‌اند.[۵]

اشعری در فقه پیرو شافعی بود و شافعی نیز با کلام عقل‌گرایان به عنوان کلام اهل بدعت مخالفت می‌ورزید و با روش عقل‌گرایانی چون معتزله مخالف بود؛ ولی کلامی را که به نظرش موافق کتاب و سنت بود، تمجید و تبلیغ می‌نمود.[۶]

---

۱. ابن‌عساکر، تبیین کذب المفتری، ص ۳۴و ۱۱۶و ۱۱۹.

۲. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج۶، ص۱۱.

۳. ابن‌عساکر، پیشین، ص ۳۸ و ۴۲ و ۴۳؛ عبدالوهاب سبکی، طبقات الشافعیة، ج۲، ص۲۴۵.

۴. همان، ص۲۴۵.

۵. احمد امین، ظهر الاسلام، ج۴، ص۶۶.

۶. جلال محمد موسی، نشاة الاشعریة و تطورها، ص۱۸۶.

با توجه به این زمینه‌ها، اشعری وقتی جمود فقها و محدثین حشویه و حنابله را بر ظاهر نصوص و افراط متکلمین و معتزله در کاربرد عقل و کم‌توجهی به نصوص را نظاره می‌کرد و دشمنی‌های شدید بین ایشان را می‌دید، به این اندیشه افتاد که بین این دو روش جمع کند و یک روش میانه را پی‌ریزد. این پروژه در صورت موفقیت، علاوه بر آنکه به زعم اشعری، بین امتْ صلح ایجاد می‌کرد، به شهرت و اهمیت یافتن خود اشعری نیز می‌انجامید.

روش اشعری

بنابر نظر اشعری استفاده از عقل در فهم و تأیید شرع یک ضرورت است، نه ضلالت؛ اما استفاده از عقل مطلق نیست، بلکه باید مقید به نص باشد، وگرنه عقل به بیراهه می‌رود. در صورت تعارض عقل ونقل، اشعری جانب نقل را می‌گیرد و معتقد است که عقل باید تابع نص باشد. البته اشعری در عمل به این میانه روی مقید نیست. گاهی عقل گرایانه و گاهی نیز نقل گرایانه مشی می‌کند. هرچند تلاش می‌کند که میانه‌روی در تمامی نظریات وی محفوظ باشد.[1]

جنبش اشعری گرچه با پرهیز از عقل گرایی و تأویل آغاز شد، اما مایه‌های عقل گرایی در آثار اشعری از یک سو و تأثیرات میراث عقل گرایی در جامعه اسلامی از سوی دیگر، زمینه را برای بازگشت پیروان اشعری به عقل گرایی و تأویل فراهم ساخت و بزرگان مکتب اشعری مانند باقلانی، جوینی، غزالی و سرانجام فخر رازی عقل گرایی را تجدید کردند.

تالیفات اشعری

مهم‌ترین کتب اشعری که فعلا در دسترس اند، عبارتند از:

۱. **مقالات الاسلامیین**: از کتب مهم اشعری و از منابع مشهور در ملل و نحل.

۲. **استحسان الخوض فی علم الکلام**: این کتاب در رد ظاهرگرایانی است که پرداختن به علم کلام و استدلال عقلی را حرام می‌دانستند.

۳. **الابانة عن اصول الدیانة**: در این کتاب اشعری از روش نقلی استفاده کرده، از عقاید و آرای اهل حدیث دفاع می‌کند. این کتاب احتمالاً در زمان آغاز رویگردانی اشعری از معتزله نوشته شده است.

---

۱. ر. ک: ابوالحسن اشعری، رسالهٔ استحسان الخوض فی علم الکلام.

۴. اللمع فی الرد علی اهل الزیغ والبدع: در این کتاب اشعری با روش استدلال عقلی به اثبات عقاید خود می‌پردازد و به آرا و عقاید اهل حدیث توجه ندارد. اللمع از دقت و عمق قابل توجهی برخوردار است و در اواخر عمر اشعری نوشته شده است.

شاگردان اشعری

سبکی در طبقات‌الشافعیة[1] شاگردان و پیروان اشعری را به پنج طبقه تقسیم می‌کند:

طبقه اول (شاگردان مستقیم): ابن‌مجاهد بصری، ابوالحسن باهلی، ابوالحسین بندار، ابوبکر قفال شاشی.

طبقه دوم: قاضی ابوبکر باقلانی، ابواسحاق اسفراینی.

طبقه سوم: ابومحمد جوینی (پدر ابوالمعالی جوینی).

طبقه چهارم: امام الحرمین ابوالمعالی جوینی، ابوالقاسم قشیری نیشابوری (صوفی معروف).

طبقه پنجم: ابوحامد غزالی، ابونصر بن ابی‌القاسم قشیری (صاحب رساله معروف در تصوف).

ابن‌عساکر در طبقه ششم و هفتم، فخر رازی و بسیاری دیگر را بر فهرست سبکی می‌افزاید.[2]

تاریخچه مکتب اشعری

پس از آنکه اشعری روش جدید خود را بنیان نهاد و به نشر تعالیم و اندیشه‌هایش پرداخت، معتدلان اصحاب حدیث از مالکیه و شافعیه به سرعت به مذهب و آیین وی گرویدند و تندروان اصحاب حدیث (حنابله)، با منطقی کاملاً متفاوت در کنار معتزلیان و غالب حنفیان، در صف مخالفان اشاعره جای گرفتند. با وجود آنکه سخت‌ترین دشمنان اشاعره در طول تاریخ اصحاب حدیث بوده‌اند، اشعری و پیروانش همواره خود را اهل سنت معرفی کرده‌اند.

در نخستین تلاش‌ها برای گسترش اندیشه‌های کلامی اشعری، از نامه‌ها و جوابیه‌های خود اشعری به سؤالات مسلمانان در بلاد گوناگون باید یاد کرد که از آن میان، مکاتبات وسیع او

---

۱. طبقات الشافعیة، ج۲، ص۲۵۵.

۲. تبیین کذب المفتری، ص۲۵۸.

با مردم شهرهای مختلف ایران جلب توجه می کند.

از آنجا که اشعری شاگردانی از بلاد گوناگون اسلامی به گرد خود جمع کرده بود، بازگشت این شاگردان که هریک مبلغ محلی برای تعالیم اشعری بودند، گامی مؤثر در جهت گسترش مذهب وی تلقی می گردد. در عراق ابوعبدالله بن مجاهد بصری، ابوالحسن باهلی بصری و ابن سمعون بغدادی، در خراسان ابوسهل صعلوکی، در بخش های شافعی‌نشین ماوراء النهر (چاچ و بخارا) قفال چاچی، در فارس ابوعبدالله حمویه سیرافی، در اصفهان ابوعبدالله محمد بن قاسم شافعی و در گرگان ابوعبدالرحمن شروطی همه از شاگردان اشعری بودند که به ترویج اندیشهٔ او همت گماشتند.

اساسی‌ترین نقش را در انتقال کلام اشعری به نسل دوم، دوتن از شاگردان بصری او، یعنی ابن مجاهد و باهلی بر عهده داشتند. در این میان ابوالحسن باهلی مؤثرترین شخصیت بوده، میراث کلامی استاد خود را به سه شخصیت برجستهٔ نسل بعد، یعنی باقلانی، ابن فورک و ابواسحاق اسفراینی منتقل کرد. در سدهٔ چهار و آغاز سدهٔ پنج قمری از رواج مذهب اشعری در میان شافعیان خراسان، فارس، قومس، اصفهان و گرگان در برخی منابع شیعی سخن رفته است.[1]

گسترش مذهب اشعری در ایران

پس از روزگار شاگردان مستقیم ابوالحسن اشعری که به خصوص در ایران مذهب استاد خود را استوار ساختند، در طبقه دوم متکلمان اشعری، سه تن از شاگردان باهلی به عنوان اساسی‌ترین حاملان بازنگری در این مذهب به شمار می‌روند: قاضی ابوبکر باقلانی، که بیشتر در عراق مؤثر بوده است، ابن فورک اصفهانی که در شیراز و نیشابور فعالیت های گسترده‌ای انجام داد و ابواسحاق اسفراینی که در اسفراین و نیشابور فعالیت می کرد.[2]

در طول سده‌های پنج و شش هجری ابوحامد محمد غزالی و فخرالدین رازی دو دانشمندی بودند که نه تنها در تاریخ کلام اشعری، که در تاریخ علم کلام به‌طور عام، نقش برجسته‌ای ایفا نموده‌اند. البته در سدهٔ چهار هجری، جمعی از عالمان برجستهٔ اشعری، مذهب خود را در خارج از

۱. ر. ک: سیدمرتضی، جمل العلم، ص۲۴.

۲. ابن عساکر، تبیین کذب المفتری، ص ۱۲۷ و ۱۲۸ و ۲۳۲.

ایران منتشر ساخته و در بخش‌های گوناگون عراق، حجاز، و شام به تبلیغ پرداخته‌اند که از جمله می‌توان به ابوذر هروی ساکن مکه، ابوجعفر سمنانی ساکن بغداد و موصل و ابوالفتح سلیم بن ایوب رازی در صور اشاره کرد.[۱]

گسترش مذهب اشعری در مغرب اسلامی

در گسترش مذهب اشعری در غرب جهان اسلام، قاضی ابوبکر باقلانی مهرهٔ اساسی تبلیغ به شمار می‌رود. باقلانی از نفوذ اجتماعی قابل ملاحظه‌ای برخوردار بود و این نفوذ را در جهت ترویج مذهب اشعری در میان عموم به کار گرفت. عضدالدوله بویهی او را در سال ۳۷۱ هجری به عنوان سفیر خلافت بغداد به بیزانس فرستاد.[۲]

اشاعره در بغداد آن روزگار، در مقایسه با دیگر مذاهب کلامی، از جمعیت قابل ذکری برخوردار بودند؛ تا جایی که معتزله را به دفاع از حریم خود واداشتند. بی‌تردید جایگاه اجتماعی و کوشش باقلانی نقش مهمی را در حصول به این مقصود ایفا کرد.

با وجود این، قدرت یافتن روز افزون حنابله در بغداد، اوضاع واحوال را برای رشد اشاعره در عراق نامساعد ساخته بود. در شام نیز اگرچه تبلیغ مذهب اشعری از سوی برخی شاگردان ابوالحسن اشعری آغاز شد، اما به‌دلیل حضور و نفوذ وسیع فرقهٔ کرامیه در آن دیار، تبلیغ اشاعره در شام چندان موفقیت‌آمیز نبود.[۳]

در طبقه سوم و چهارم اشاعره، صور به عنوان منطقه‌ای مرزی و درگیر جنگ با بیزانس، همان‌گونه که محل تجمع جنگجویان بود، تبلیغ مذاهب گوناگون نیز در آن جریان داشت. اشاعره نیز مبلغانی را به آن منطقه گسیل داشتند که از جمله می‌توان به ابوالفتح سلیم بن ایوب رازی اشاره نمود.[۴]

نفوذ مذهب اشعری از سمت غرب تا آفریقا ادامه داشت؛ اما مصر به‌دلیل دوام پایگاه‌های خلافت فاطمی، با وجود غلبهٔ مذهب شافعی و مالکی بر محیط اهل سنت این منطقه، تا میانهٔ سده

---

۱. همان، ص۲۴۹.

۲. همان، ص ۲۱۸؛ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج۵، ص۳۷۹.

۳. ابن‌عساکر، پیشین، ص۱۵۳، ۱۹۵، ۲۱۴ و ۲۴۰.

۴. همان، ص۲۶۳.

ششم هجری، محیطی مساعد برای ترویج مذهب اشعری نبود. با حذف اقتدار سیاسی فاطمیان، صلاح‌الدین ایوبی بی‌درنگ زمینه را برای رشد مذهب اشعری در مصر فراهم نمود. آشنایی آفریقایی‌ها با کلام اشعری در نسل اول و دوم تا حدی سطحی بود و تفاوت‌هایی در برداشتِ آنها با آثار اشعری دیده می‌شود. اما در نسل شاگردان باقلانی، متکلمی برجسته از قیروان به نام ابوعبدالله بن عتیق قیروانی شایان ذکر است.[۱]

در دورهٔ حکومت مرابطان(۴۴۸ـ۵۴۲هـ. ق)، بر بخش وسیعی از مغرب این سلسله از مذهب مالکی در فروع و از گرایش تأویل گریز اصحاب حدیث در اصول حمایت نمود و مذهب اشعری چندان پایگاهی نیافت. ابن تومرت بنیانگذار فرقه موحدان، ظاهرگرایی غالب بر قلمرو مرابطان را به شدت نقد کرد و ضمن دعوت به تأویل و پرهیز از تشبیه، نظام کلامی خاصی را پیشنهاد کرد که تفکر اشعری در آن غالب بود و آمیخته‌ای از امامت شیعی و نفی صفات معتزلی را نیز در برداشت.[۲]

باید افزود که نفوذ مذهب اشعری به شمال آفریقا محدود نمی‌شد و تا اعماق اندلس وسیسیل گسترش یافته بود.[۳]

اشاعره در رویایی با دیگر مذاهب

در عصر گسترش اندیشهٔ اشعری، در مشرق اسلامی دو چهره متفاوت از مذهب حنفی وجود داشت: مکتب «حنفیان عدل گرا» و مکتب «حنفیان اهل سنت و جماعت». حنفیان عدل گرا در بسیاری از اصول مانند توحید صفاتی، قدَر و امر به معروف با افکار معتزله همسو بود. این جریان در سدهٔ چهارم هجری رو به افول نهاد. حنفیانِ اهل سنت و جماعت به اهل حدیث بسیار نزدیک بودند. حنفیانِ عدل گرا تا زمان افولشان، در شمار سرسخت‌ترین مخالفان مذهب اشعری در مشرق بوده‌اند. عمیدالملک ابونصر کُندری وزیر سلجوقی (م۴۵۶هـ. ق)، در طول وزارت خود، به‌شدت بر مذهب حنفی تعصب می‌ورزید و به شیوه‌های گوناگون با فعالیت و تبلیغ اشاعره در

---

۱. ابن‌عساکر، پیشین، ص۱۲۱ـ۱۲۳.

۲. محمد ابن‌تومرت، اعز مایطلب، ص۲۱۳، به نقل از: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج۸، ص۷۴۸ (تکمله پاکتچی).

۳. ر. ک: محمد زاهد کوثری، مقدمه بر تبیین کذب المفتری، ص۱۵.

خراسان مخالفت می کرد، تا آنجا که بزرگان اشعری را از خراسان گریزان کرده، لعن اشاعره را بر منابر مرسوم ساخت.[۱]

سقوط کندری و برآمدن خواجه نظام الملک بر مسند قدرت، تحولی به نفع گسترش مذهب اشعری بود و وی نه تنها لعن اشاعره را بر منابر موقوف ساخت و عالمان را به موطن باز خواند، بلکه با تاسیس نظامیه‌ها، پایگاهی را برای رونق مذهب اشعری تاسیس کرد که در رشد مذهب، تاثیر انکارناپذیری برجای نهاد. در ادامه سدهٔ پنجم و ششم هجری، گرچه مخالفت حنفیانِ عدلی با تفکر اشعری مصرّانه دوام داشت، اما این مخالفت‌ها معمولاً در حد اختلافات نظری بوده است.[۲]

اگرچه اساس تعالیم مذهب حنفی اهل سنت و جماعت، با مذهب اشعری قرابت بسیار داشت، اما تا چند قرن، به جز گرایش‌های فردی، گرایشی به صورت جمعی در میان حنفیان نسبت به مذهب اشعری دیده نمی‌شد. به مرور زمان تا سده هشتم هجری، برخی عالمان حنفی در نزدیکی مذهب حنفی و ماتریدی با مذهب اشعری تلاش نمودند و به مقایسه آرای ماتریدی، بانظریات اشعری پرداختند. در سدهٔ هشتم حنفیان ماتریدی بیش از پیش به مذهب اشعری نزدیک شدند.[۳]

ستیز با کرامیه و حنابله

به‌رغم آنکه ابوالحسن اشعری افکار خود را برخاسته و منطبق بر آرای اصحاب حدیث می شمرد، اما به‌دلیل گرایش او به شیوه های عقلی، همواره سخت‌ترین دشمنان اشاعره در بلاد مرکزی اسلامی، اصحاب حدیث بودند که از این دوره به بعد بیشتر با عنوان خاص حنابله شناخته می‌شدند. در خراسان و برخی نقاط دیگر، فرقهٔ کرامیه دشمنان ردیف نخست اشمریان بودند. نقش سیاسی کرامیه در خراسان و حنابله در عراق، این ستیزه‌جویی‌ها را از حالت برخوردهای نظری خارج کرده، به خشونت می‌رساند. در نیمه دوم سده پنجم هجری، برخوردهای خشونت‌آمیزی در خراسان به وقوع پیوست. به یک نمونه از این ماجراها بسنده می کنیم و آن

---

۱. ابن‌عساکر، پیشین، ص۱۰۸.

۲. عبدالجلیل قزوینی رازی، نقض، ص۴۱، ۱۰۵، ۲۵۵ و ۴۸۲.

۳. ابن‌اثیر، الکامل فی التاریخ، ج۱۰، ص۹۳.

جنگ داخلی در نیشابور (۴۸۸ هجری) است که در جریان آن، اشاعره به پیشوایی امام الحرمین جوینی و حنفیه به پیشوایی قاضی ابن‌صاعد بر ضد کرامیه به رهبری محمدشاه به ستیز برخاستند و این نزاع کشتگان پرشمار و خرابی بسیار را بر هر دو گروه تحمیل کرد.[1]

در اواخر سده ششم تبلیغ مذهب اشعری از سوی فخرالدین رازی در منطقه هرات که حوزه نفوذ کرامیه به شمار می‌آمد، در واقع اعلام جنگ صریح علیه کرامیه بود و آن گاه که مناظرات کلامی سودی نبخشید، کرامیان با برافروختن آتش نزاعی در ۵۹۵ هجری، حاکم را وادار ساختند تا فخررازی را از آن ناحیه بیرون کند.[2]

برخورد متکلمان معتزلی و امامی با اشاعره

حساس‌ترین برخوردها میان متکلمان معتزلی وامامی با اشاعره در ایران و عراق رخ داده است. نخستین و گسترده‌ترین حمله به معتزله از جانب اشاعره پس از آثار شخصی ابوالحسن اشعری، در کتاب التمهید ابوبکر باقلانی دیده می‌شود. پس از باقلانی، ابواسحاق اسفراینی و ابومنصور بغدادی کتاب هایی را در رد معتزله نوشتند. در مقابل، معتزلیان در نوشته‌های کلامی خود، به‌تدریج اشاعره را به عنوان یک گروه مخالف، اما معتبر کلامی به رسمیت شناخته، گاه به نقل و مقایسه آرای آنان مبادرت ورزیدند.

نخستین برخوردهای نظری امامیه با کلام اشعری، در مناظرات شیخ مفید با ابن‌مجاهد و ابوبکر باقلانی جلوه می کند. باقلانی در کتاب التمهید، پس از رد معتزله، بخش زیادی را نیز به رد امامیه اختصاص داده است. اما ردیه‌نویسی بر امامیه در میان عالمان پسین اشاعره دوام نیافت. در طول سده‌های ۵ و ۶ هجری، اشاعره به عنوان یک گروه کلامی مستقل در متون امامیه شناخته نشده است و شیخ مفید و ابن‌شهر آشوب در هنگام ذکر فِرَق اسلامی، اشاره‌ای به اشاعره نمی کنند. فقط قزوینی رازی در کتاب النقض ضمن آنکه می گوید یکی از سه مسجد اصلی ری از آن اشعریان است، در مورد آنان به بحث می‌پردازد و با صفت «مجبّره» از آنان یاد می کند و به هر مناسبتی با آنان به مخالفت برمی‌خیزد.

در دوره پس از مغول، همزمان با تحول در ساختار کتب کلامی امامیه، عنایتی به کلام

---

۱. همان، ص۲۵۱.

۲. همان، ج۱۲، ص۱۵۱و۱۵۲.

اشاعره در کنار کلام معتزله نیز دیده می‌شود. علاّمه حلّی در همین دوره کتاب التناسب بین الاشعریة و فِرَق السوفسطائیة[1] را می‌نویسد که رد اشاعره است.

○ پرسش

۱. علل رجوع ابوالحسن اشعری به اصحاب حدیث چیست؟
۲. روش اشعری را در باب عقل و نقل و رابطه آنها بیان کنید.
۳. مکتب اشاعره چگونه گسترش یافت؟
۴. با مطالعه دربارهٔ دولت موحدان، ویژگی‌های فکر اشعری را در این دولت بیان کنید.
۵. با مطالعه کتاب مدارس نظامیه، نگارش نوراللّه کسایی، در این‌باره کنفرانسی در کلاس ارائه دهید.

○ برای مطالعهٔ بیشتر

۱. احمد محمود صبحی، فی علم الکلام، قسم الاشاعرة.
۲. عبدالرحمن بدوی، تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ترجمه: حسین صابری، ج۱، ص۵۳۳ـ ۷۹۵.
۳. نور اللّه کسایی، مدارس نظامیه و تاثیرات اجتماعی و علمی آن، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳ش.
۴. عزالدین عمر موسی، دولت موحدون در غرب جهان اسلام، ترجمه: صادق خورشا، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۱ش.

---

۱. این کتاب هنوز یافت نشده است.

درس دهم

◇

عقاید اشاعره

اثبات ذات خداوند

اشعری در کتاب اللمع بدون عنایت به براهین فلسفی، برای اثبات ذات باری‌تعالی از استدلال رایج متکلمان، یعنی از طریق استواری بنای عالم و تدبیر آن و کمال وجود انسان، بر وجود صانع استدلال می‌کند. متکلمان بعدی اشعری در پی بازگشت به عقل، برای اثبات وجود خدا بر روش عقلی تاکید ورزیدند.[1] غزالی به روش قلبی و صوفیانه گرایش دارد و فخرالدین رازی هم، علاوه بر طرح و طبقه‌بندی براهین عقلی در اثبات وجود خدا، روش صوفیانه را می‌پسندد.

امکان شناخت ذات

در باب امکان شناخت ذات خداوند، متکلمان اشعری اتفاق نظر ندارند. امام الحرمین جوینی و غزالی معتقدند که ذات خداوند نه در این جهان و نه در آخرت قابل شناخت نیست؛ زیرا امکانات و ابزار شناخت انسان محدود و خداوند نامحدود است. علاوه بر این، درجریان شناخت خداوند ما به یک سلسله صفات سلبی و اضافی شناخت پیدا می‌کنیم؛ درحالی که ذات حق نه سلبی است و نه اضافی.[2] امّا بیشتر اشاعره ذات خدا را در این جهان شناختنی می‌دانند؛ به این دلیل که وجود خدا عین ماهیت (ذات) او است و با شناخت وجود خدا، شناخت ذات وی نیز ممکن و متحقق می‌گردد.[3] به نظر باقلانی، شناخت ذات خداوند در آخرت ممکن می‌شود؛ چراکه مؤمنان در

---

۱. ر. ک: سیدشریف جرجانی، حواشی بر شرح مطالع، ص۴.

۲. تفتازانی، شرح المقاصد، ج۲، ص ۱۲۴ و ۱۲۵.

۳. فخر رازی، لوامع البینات، ص۹۹.

قیامت به رؤیت حق توفیق می‌یابند.[۱]

طبقه‌بندی صفات خداوند

متکلمین اشعری صفات خداوند را چنین برشمرده‌اند:

صفات سلبی: نفی تساوی ماهیت خدا با دیگر ماهیات، نفی ترکیب، نفی تحیّز (نفی تجسیم و تشبیه)، نفی اتحاد، نفی حلول، نفی جهت و مکان، نفی قیام حوادث به ذات حق، نفی الم و لذت حسی و عقلی و نفی اتصاف به رنگ، بو و مزه.[۲]

صفات هفتگانهٔ ثبوتی: قدرت، علم، حیات، اراده، سمع، بصر و کلام.[۳]

صفات خبری (صفات انسان گونه)

در برخی آیات قرآن، خداوند به صفاتی که انسان نیز بدان توصیف می‌شود، وصف شده است. این صفات که برانگیزنده شبهه تجسیم و تشبیه‌اند، عبارتند از: داشتن چشم (قمر/ ۱۴)، دست (ص/ ۵۷)، چهره (الرحمن/ ۲۷) و استوا بر عرش (طه/ ۵).

طبق دیدگاه صفاتیان، مجسمان و مشبهان، معانی این صفات در مورد خداوند همان معانی ظاهری و انسانی این واژه‌ها است. عقل‌گرایان مثل معتزله با نگاه تنزیهی، این صفات را تأویل می‌کنند. نظریهٔ اشعری در تلاش برای دست یافتن به یک راه میانه، این است که: ۱. ذات خداوند دارای صفاتی چون استوا، عین، وجه، ید و همانند آنها است؛ ۲. چگونگی این صفات بر ما روشن نیست و باید آنها را به صورت «بلاکیف» (بی‌چگونگی) بپذیریم؛ ۳. صفات خداوند در بنیاد با صفات انسان متفاوت است. از این تفاوت و اختلاف به «نظریه مخالفت» تعبیر شده است.[۴]

دیدگاه اشعریان در حقیقت تبدیل صفات خداوند به مفاهیم پیچیده و مبهمی است که معنای روشن و مشخصی از آن وجود ندارد. گفتن «بحث از کیفیت ممنوع» عقاید اسلامی را توضیح

---

۱. همان، ص۲۶۳.

۲. خواجه نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، ص۲۵۷ـ۲۶۸.

۳. همان، ص۲۶۹ـ۲۹۲.

۴. ابوالحسن اشعری، الابانة، ص۹ و مقالات الاسلامیین، ص۱۳ـ۱۸.

نمی‌دهد و یک نوع پناهندگی در هنگام مبارزه با خصم است. برخی از اشاعره مثل غزالی، شهرستانی و فخررازی گفته‌اند که به صفات خبری باید اجمالاً ایمان آورد، اما معانی دقیق آنها را باید به خداوند واگذار نمود و تعمق و تفسیر آنها جایز نیست.

اما باید گفت این نوع تفویض، خود به تعطیل نمودن عقل از تفکر و توصیف و شناخت خداوند می‌انجامد؛ در حالی که یکی از اعتراضات اساسی اشاعره بر معتزله همین امر است که با نفی صفات، لقب «معطله» دریافت نمودند. البته متکلمان بعدی اشعری مثل فخررازی به تأویل ـ که لازمهٔ خردگرایی است ـ بازگشتند و استوا، عین، ید و وجه را به استیلا، عنایت، قدرت و ذات تأویل کردند.[1]

رابطه ذات و صفات

اشاعره از دوگانگی صفات و ذات و زیادت صفات بر ذات دفاع می‌کنند. به عقیدهٔ ایشان، خداوند قادر به قدرت و عالم به علم است. در تفصیل این نظر، اشاعره بین ذهن و خارج (مفهوم و مصداق) تفاوت می‌نهند. در نگرش ذهنی و تحلیل منطقی، ذات و صفات دوچیزند و صفات زاید بر ذات‌اند؛ اما در نگرش عینی و در عالم خارج، فقط یک حقیقت وجود دارد که همانا ذات خداوند است و در این نگرش صفات غیر ذات نیستند، امّا عین ذات هم نیستند، بلکه قائم بر ذات‌اند. سرانجام اشاعره به این نتیجه می‌رسند که صفات خدا نه عین ذات اویند و نه غیر ذات او (لا هی هو و لا هی غیره). به عبارت دیگر، هم عین ذات اویند و هم غیر ذات او.[2]

این نظریهٔ اشاعره منجر به تعدد قدما (به تعداد صفات ذاتی به علاوه ذات) می‌شود. در زمان خود اشعری این اشکال از سوی معتزله و دیگران مطرح شده است و هنوز جواب قانع کننده برای آن وجود ندارد. توضیح اشعری در این زمینه که «لا هی هو و لا هی غیره» نه تنها شرحی را در برندارد، که خود یک جمله متناقض است و عقل از پذیرش آن ابا دارد و یا حداقل در فهم آن عاجز است.

متکلمان اشعری هر کدام به نوبهٔ خود کوشیده‌اند که به این اشکال پاسخ دهند؛ اما پاسخ‌های ایشان نه تنها قانع کننده به نظر نمی‌رسد، بلکه گاهی بر ابهام‌های موضوع نیز

---

۱. ر. ک: فخرالدین رازی، **تفسیر الکبیر**، ج۱۷، ص۱۲ـ۱۴.

۲. **دایرةالمعارف بزرگ اسلامی**، ج۸، ص۷۳۹.

افزوده‌اند. دکتر غرابه از اهل سنت معاصر، نظر اشعری را نشان تعمق و دقت نظرش می‌داند و اضافه می کند: «اینکه اشعری گفته است صفات عین ذات نیست، یعنی آنها امر وجودی هستند، و اینکه گفته می‌شود صفات غیر ذات نیستند، یعنی ذواتِ منفصل از ذات نیستند». [1]

به نظر می‌رسد که ابهام در نظریه، نشانه دقت نظر نیست و این پاسخ‌ها نمی‌تواند اشکالات ذکر شده را برطرف کند. بر فرضی که این تحلیل‌ها اشکال در زمینه وحدت باری را مرتفع سازد، اما رابطه صفات ذات را نمی‌تواند حل کند. مگر اینکه گفته شود مراد اشعری از اینکه می گوید صفات عین ذات نیستند، تفاوت مفهومی ذات و صفات باشد و مراد از اینکه می گوید صفات غیر ذات نیستند، تفاوت وجودی مورد نظرش باشد که این همان نظریهٔ امامیه است که در توضیح نظریهٔ عینیت ذات و صفات عنوان می‌شود.

قدم و حدوث کلام الهی

اشعری در این زمینه از عقیدهٔ اهل حدیث (قدیم بودن کلام الهی) دفاع می کند؛ ولی کلام را دو قسم می‌داند: نخست «کلام لفظی» که از حروف و اصوات تشکیل می‌شود. دوم «کلام نفسی» که قائم به ذات است. کلام حقیقی همان کلام نفسی است که ثابت و نامتغیر است و به وسیله الفاظِ متغیر بیان می‌شود. به نظر اشعری آنچه قدیم است، کلام نفسی است و کلام لفظی حادث است.

شهرستانی در بیان عقیده اشعری می گوید:

> عبارات و الفاظی که توسط فرشتگان بر پیامبران وحی می‌شود، دلیل‌ها و نشانه‌هایی بر کلام ازلی هستند، و دلیل و نشانه، مخلوق و حادث است، ولی مدلولْ قدیم و ازلی است. [2]

به نظر می‌رسد که این بحث میان مخالفین و اشعری بیشتر جنبهٔ لفظی دارد. هرچند اشعری تمایل دارد که در این زمینه از نظریه اهل حدیث و حنابله دفاع کند، ولی بازهم در جست‌وجوی راه میانه است و ماهیت نظریه‌اش غیر از نظریهٔ اهل حدیث است. قدیم دانستن کلام نفسی به عنوان وصفی از اوصاف خداوند مشکلی را در برندارد.

---

۱. جلال محمد موسی، نشاة الاشعریة و تطورها، ص ۲۲۱.

۲. الملل والنحل، ج ۱، ص ۶۱.

حسن و قبح عقلی

اشاعره به‌صراحت، حسن و قبح عقلی را منکرند. ابوالحسن اشعری همانند اهل حدیث و حنابله، می‌گوید عقل عاجزتر از آن است که حسن و قبح یا اصلح و غیر اصلح را درک کند. به نظر وی، قول به حسن و قبح عقلی مستلزم محدود نمودن مشیت و اراده الهی است. بنابراین، به جهت تحفظ اطلاق مشیت الهی، اشاعره می‌گویند حُسْن چیزی است که شارع آن را حَسَن اعلام کرده باشد و قبیح نیز چیزی است که از سوی خداوند قبیح اعلام شده باشد.

معتزله افعالی مثل لطف، رعایت اصلح، دادن پاداش به نیکان، کیفر گنهکاران و عدم تکلیف مالایطاق را بر خداوند واجب می‌دانند و نیز می‌گویند افعال خداوند باید برطبق موازین عقلی دارای غایت و غرض باشد. اشاعره ضمن نقد نظریهٔ معتزله با این تعبیر که اینان عقل خود را بر خدای تعالی حاکم می‌سازند و بر او اجرای حکم می‌نمایند، می‌گویند این معانی با آزادی و قدرت بی‌کران خدا سازگار نیست. هیچ گونه وجوبی بر افعال خداوند مترتب نیست. خداوند هرچه بخواهد انجام می‌دهد و هرچه کند، نیک است و عین صواب و محض خیر. فعل انسان را می‌توان به عدل و جور موصوف کرد، اما فعل خدا فراتر از این معانی است و همهٔ افعال او عدل است.

بر این اساس، تکلیف مالایطاق جایز است. لطف و رعایت اصلح بر خداوند واجب نیست و در قیامت نیز بر خداوند واجب نیست که حتماً به نیکوکار پاداش و گنهکار را کیفر دهد؛ یعنی وفا به وعد و وعید بر خداوند واجب نیست.[1]

در نقد این نظریه می‌توان گفت که انکار حسن و قبح عقلی، منجر به تسلسل در اثبات ارکان اساسی شریعت و دین می‌گردد. اثبات اصل شریعت متوقف برحسن و قبح عقلی است و اگر حسن و قبح ذاتی، وجود نداشته باشد و یا عقل از درک آن عاجز باشد و ما وجود یا درک و شناخت آن را به اوامر و نواهی خداوند موکول کنیم، گرفتار تسلسل خواهیم شد. برهمین اساس، آیا می‌توان پذیرفت که اگر بر فرض محال، خداوند بخواهد مصالح بندگان خود را رعایت نکند، لطف خود را از ایشان باز دارد، به گنهکار ثواب دهد و نیکوکار را عقاب کند، همه حسن و عادلانه باشد؟

در این زمینه، اشاعره بین وجوب کلامی و وجوب فقهی خلط کرده و گمان برده‌اند که

۱. عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، ص۳۴۸.

واجب دانستن رعایت محسّنات عقلیه، اراده و آزادی خداوند را محدود می‌کند؛ در حالی که این حکم عقل که فلان چیز قبیح است و از خدای حکیم صادر نمی‌شود، ربطی به محدودیت اراده الهی ندارد. چون عقل درک می‌کند که خداوند متصف به همهٔ کمالات و بی‌نیاز از همه چیز است، لذا ممتنع است که از او فعل قبیح صادر شود؛ زیرا انگیزه‌ای برای ارتکاب قبیح در او وجود ندارد. این امتناع نیز امتناع ذاتی نیست که خداوند برخلاف آن قادر نباشد و با اختیار و انتخاب خداوند در انجام محسّنات و ترک قبایح منافات داشته باشد.

وانگهی، اشعری خود دروغ گفتن را بر خداوند جایز نمی‌داند و می‌گوید عقلاً اشکال ندارد که خداوند در قیامت کودکان و مؤمنان را عذاب کند و کافرین را وارد بهشت نماید؛ اما چون خداوند خود به ما خبر داده است که وی چنین کاری نمی‌کند، می‌گوییم که چنین نخواهد کرد؛ چون جایز نیست که خداوند خبر دروغ بگوید.[1]

در حالی که خود عدم جواز دروغ بر خداوند بر مبنای پذیرش حسن و قبح عقلی استوار است. علاوه بر این، اگر وجوب بر افعال خداوند مترتب نمی‌شود، به این دلیل که باعث محدودیت اراده الهی است (طبق مبنای اشاعره)، راست گفتن نیز نباید بر خداوند واجب باشد.

اما نزاع بر سر تکلیف مالایطاق به نظر می‌رسد که یک بحث لفظی بین اشاعره و مخالفان است. چون اشعری و پیروانش در جایی تکلیف مالایطاق را جایز می‌دانند که ضعف و عدم توانایی از سوء اختیار خود انسان و اشتغال وی به ضد فعل مطلوب سرچشمه گرفته باشد و انسان با انتخاب ضد یک فعل، تلاش خود را از انجام فعل مطلوب منصرف ساخته باشد. مثالی را که در این زمینه به عنوان مؤید ذکر می‌کنند، این است که کافر در عین عدم توانایی بر ایمان آوردن (در حال کفر) مکلف بر ایمان است. اشعری در توضیح این مسئله می‌گوید: «برخداوند جایز نیست که کسی را که فاقد دست است و عجز [تکوینی] دارد، به چیز[ی که نیازمند دست است] امر نماید».[2]

بنابراین، اشاعره، تکلیف مالایطاق را در صورت عجز تکوینی مجاز نمی‌دانند. با این حال اشکال دیگری که پیش می‌آید این است که بر اساس موضع اشعری در مسئله حسن و قبح و عدل الهی، همه چیز برای خدا جایز و همه کردارها و اوامر او عین عدالت است. بنابراین تکلیفِ

---

۱. اللمع، ص۱۱۶و۱۱۷.

۲. همان، ص۱۰۱.

عاجز تکوینی نیز نباید قبحی داشته باشد! در حالی که وی این گونه تکلیف را از سوی خداوند جایز نمی‌شمارد. بنابراین تناقضی آشکار در گفتار وی پدید می‌آید.

رؤیت خداوند

اشعری اهتمام خاصی به این مسئله داشته و امکان رؤیت خداوند را با چشمان، در کتاب الابانة با دلایل نقلی و در کتاب اللمع با دلایل عقلی مورد بحث قرار داده است. به نظر اشعری هیچ مانع عقلی، امکان دیدن خداوند را با چشم از بین نمی‌برد؛ زیرا امکان این امر نه مقتضی آن است که حادث بودن برای او ثابت شود، نه آنکه معنا و مفهومی در او حادث شود، نه آنکه او تشبیه به چیزی یا از جنس چیز دیگر قرار داده و یا از هویت خود به هویتی دیگر تبدیل شود.[۱]

به نظر اشعری، علاوه بر آنکه مانع عقلی در این خصوص وجود ندارد، دلایل نقلی نیز بر امکان دیدن خداوند با چشمان وجود دارد. وی به آیه وجوه یومئذ ناضرة، الی ربها ناظرة[۲] استدلال می کند.[۳] از دیگر مستندات نقلی اشاعره حدیثی است که از پیامبر(ص) نقل می کنند و آن اینکه سترون ربکم کما ترون القمر لیلة البدر.[۴]

اشعری و پیروانش در این نیز اتفاق نظر دارند که شنیدن صدای خداوند نیز جایز است و این حقیقت را که خداوند به نحوی با موسی سخن گفت، گواه بر مدعای خود می گیرند.[۵]

البته در باب رؤیت خداوند، پیروان اشعری نظر یکسانی ندارند و در حقیقت این بحث در مکتب اشعری سه مرحله را پیموده است:

۱. تفسیر ظاهری: در این مرحله که از عصر اشعری تا عصر غزالی ادامه می‌یابد، از جواز دیدن خداوند با دیدگان سخن می‌رود.

۲. رؤیت بلاکیف: غزالی گامی به سوی تأویل نهاد و نظریه «بلاکیف» را که اشعری در توضیح معنای عین، وجه و ید به کار گرفته بود، به رؤیت پیوند زد و از رؤیت بلاکیف خداوند با

---

۱. اللمع، ص۳۲و۳۳.

۲. قیامت، آیهٔ ۲۲ و ۲۳.

۳. الابانة، ص۱۳و۱۴.

۴. فخر رازی، تفسیر الکبیر، ذیل آیه ۱۰۳ سوره انعام.

۵. اللمع، ص۳۳و۳۴.

حال و هوای عرفانی سخن گفت.[۱]

۳. کشف تام: سرانجام فخررازی با تأویل عقلانی رؤیت، می گوید رؤیت کشف تام است که در رستاخیز واقع می‌شود و آن حالتی است در انکشاف و ظهور ذات حق که نسبت آن حالت به ذات مخصوص حق، همانند نسبت مرئیات به مبصرات است.[۲]

دلیل عقلی اشاعره بر رؤیت خداوند دلیل سلبی است و آن اینکه دیدن خداوند با چشمان از نظر عقلی محال نیست. اما باید گفت که رؤیت با چشمان مستلزم تشبیه و تجسیم است و لازمه این دیدگاه آن است که خداوند طرف اضافه واقع شود که این در حق باری تعالی ممتنع و محال است.

استدلال به آیه وجوه یومئذ ناضرة، الی ربها ناظرة نیز خالی از اشکال نیست؛ زیرا اشعری به قرینه «وجوه»، «نظر» را به معنای «رؤیت» گرفته است؛ در حالی که تعبیر «وجوه... ناظرة» کنایه از انتظار رحمت الهی است، در برابر صورت‌های غمگین که در نگرانی نزول عذاب دردناک به سر می‌برند.

استدلال به حدیث منسوب به پیامبر(ص)، استدلال به خبر واحد است و خبر واحد در اصول عقاید حجت نیست. علاوه بر این، این حدیث مستلزم تشبیه و تجسیم است، و برای خداوند تحول و تغییرپذیری، حرکت و انتقال را اثبات می کند.[۳]

نظریه کسب

اشعری برای یافتن راه میانه میان تفویض معتزلی و جبرگرایی ظاهرگرایان، نظریه «کسب» را طرح و اعلام کرد که خداوند «خالق» کردارهای ارادی انسان است و انسان «کاسب» این کردارها است. وی کسب را اقتران قدرت خدا وانسان دانست و گفت فعل ارادی در پی این اقتران صورت می گیرد. انسان در وجود فعل ارادی خود تأثیر ندارد و تنها محل فعل خویش است. به همین سبب، جریان عادت الله موجب پدید آمدن قدرت و اختیار در انسان می‌شود و فعل ارادی وی انجام می‌پذیرد.[۴] تفاوت فعل اختیاری با فعل اضطراری هم در این است که در فعل اضطراری حرکت و قوت وجود ندارد.[۵]

بزرگان مکتب اشعری هریک به گونه‌ای از نظریه کسب سخن گفته و دفاع کرده‌اند.

۱. کیمیای سعادت، ج۱، ص۱۲۵.

۲. فخررازی، البراهین، ج۱، ص۱۶۶.

۳. علامه شرف‌الدین، کلمة حول الرؤیة، به نقل از جفعر سبحانی، بحوث فی الملل والنحل، ج۲، ص۲۲۵.

۴. عبدالرحمن جامی، الدرة الفاخره، ص۳۹.

۵. اشعری، اللمع، ص۷۶؛ ابوبکر باقلانی، التمهید، ص۲۸۷.

باقلانی می‌گوید: ذات عمل آفریده خدا است، اما نیک وبد بودن آن معلول استطاعت انسان است، و مراد از استطاعت توانایی ویژه انجام دادن یا ترک کردن کردارها است که خداوند آن را همزمان با انجام دادن یا ترک کردن کردارها (و نه پیش از آن) در انسان می‌آفریند. تفتازانی می‌گوید: کسب عبارت است از توجه قدرت عبد بر فعل هنگام صدور آن از خداوند.[۱]

بسیاری از علما و حتی برخی از اهل سنت معاصر، نظریه کسب را تعبیر دیگری از نظریه جبر و جبرگرایی دانسته‌اند. حتی اگر نگوییم این نظر جبرگرایانه است، دست‌کم این است که معنا و مفهوم روشنی ندارد و همهٔ تفاسیری هم که از آن شده است، به روشن شدن موضوع کمک نمی‌کند. همین ابهام سبب شده است که نظریهٔ کسب را همانند نظریهٔ «احوال» ابوهاشم جبایی و نظریهٔ «طفره» نظام، عاری از مفهوم روشن و حقیقت آشکار بدانند.[۲]

ایمان

به نظر اشعری، ایمان سه رکن دارد: تصدیق به قلب، اقرار به زبان و عمل به ارکان. از آنجا که عمل رکنی از ایمان است، پس ایمان قابل زیادت و نقصان است. از این جهت، فاسق از نظر اشعری به خاطر ایمانش مؤمن و به خاطر فسق و کبیره‌اش فاسق است. در قیامت نیز فاسق و مرتکب کبیره اگر بدون توبه از دنیا برود، حکمش به دست خدا است: یا عذابش می‌کند و یا با شفاعت پیامبر(ص) بخشیده می‌شود؛ اما در آتش مخلد نمی‌ماند.[۳]

ارزیابی کلی مذهب اشعری

ابوالحسن اشعری به منظور پی ریزی یک روش میانه و گویا با هدف تعدیل روش تفریطی اهل حدیث در جمود بر ظواهر نصوص و روش افراطی معتزله در عقل گرایی، پا به میدان گذاشت. اصل این پروژه، مثبت و در خور ستایش است و در عمل نیز نمی‌توان برخی آثار مثبت آن را نادیده گرفت. بی تردید، اقدام اشعری بسیاری از اهل حدیث را مجذوب خود نمود و اگر کار اشعری نبود، شاید مجال بیشتری برای رشد روش اهل حدیث و ظاهرگرایان فراهم می‌شد و برخوردهای اهل حدیث و عقل گرایان سرنوشت دیگری را برای جامعه اسلامی به‌ویژه گفتمان

۱. تفتازانی، شرح عقائد النسفیه، ص۱۱۷.
۲. عبدالکریم الخطیب، القضا والقدر، ص۱۸۵.
۳. نشاة الاشعرية و تطورها، ص۲۶۵ و ۲۶۶.

شیعه و سنی رقم می‌زد. با این حال، چند نکته در زمینهٔ روش و مذهب اشعری قابل ذکر است:

۱. اشعری با آنکه می کوشد در همهٔ زمینه‌ها روش میانه را برگزیند، در عمل در بسیاری از موارد نقل گرایانه مشی می کند و فاصله چندانی از مذهب اهل حدیث نمی گیرد. البته گاه موضع عقل گرایانه گرفته، به مذهب اعتزال نزدیک می‌شود. در مجموع، در بسیاری از موارد تلاش وی برای یافتن راه میانه توفیق چندانی را در برنداشته و نتیجه تلاش وی از دو حال خارج نیست: یا دست به تأویل می‌زند که خود خروج از تعهد اولیه او است، و یا اگر از تأویل پرهیز می کند (در غالب موارد)، نظریه‌اش مبهم، پیچیده و عاری از شفافیت است و به متشابهاتی می‌ماند که نیازمند توجیه و تفسیر است. بدین‌رو است که بحث‌های طولانی بر سر کشف مراد وی در گرفته است؛ مگر آن گاه که نظریات او را تعبیر دیگر از گفته‌های اهل حدیث بدانند.

۲. پیروان اشعری هر کدام به نوبه خود مذهب او را به روش معتزلی نزدیک‌تر ساختند و روش پیشوای خود را عقل گراتر نمودند؛ به گونه‌ای که پس از فخررازی، مذهب اشعری، کاملاً فلسفی شده و تفاوت زیادی با روش خود اشعری یافت. به نظر می‌رسد که رمز تداوم یا دست کم یکی از عوامل مهم تداوم این مذهب نیز همین تحول‌پذیری و عقلانی کردن آن به دست شاگردان اشعری و گرایش ایشان به تأویل بوده است.

با وجود این تحول پذیری‌های روشی در مذهب اشعری، پیروان وی مخالفت اساسی با نظریات امام خود نشان نداده و جز در موارد اندک، غالباً کوشیده‌اند که از مواضع ابوالحسن اشعری دفاع نمایند.

○ پرسش

۱. دیدگاه اشاعره در باب صفات خداوند را بنویسید.
۲. نظریهٔ کلام نفسی را شرح دهید.
۳. کسب را توضیح دهید.
۴. دیدگاه اشاعره دربارهٔ حسن و قبح عقلی چیست؟

○ برای مطالعهٔ بیشتر

۱. تفتازانی، شرح المقاصد، قسم الهیات.
۲. جرجانی، شرح مواقف، ج۸.
۳. احمد محمود صبحی، فی علم الکلام، قسم الاشاعره.

درس یازدهم

◇

بزرگان مذهب اشعری

۱. قاضی ابوبکر باقلانی

قاضی ابوبکر محمد بن طیب باقلانی در بصره متولد شد و در سال ۴۰۳هـ در بغداد وفات یافت.[۱] باقلانی در فقه پیرو مذهب مالکی بود[۲] و علم کلام را عمدتاً نزد ابن‌مجاهد و باهلی، دو تن از شاگردان اشعری آموخت.[۳]

کار مهم باقلانی وضع و تبیین منطقی مبانی ادله مذهب اشعری است. باقلانی با اعتماد بیشتر بر عقل، روش اشعری را به روش معتزلی نزدیک نمود. به عقیده باقلانی، همهٔ مسائل اعتقادی در حوزه عقل می‌گنجد و قضایای منطقی و براهین فلسفی داخل در امور دین است و عقاید ایمانی با ادله عقلی اثبات می‌شود و به همین جهت علم کلام شکل می‌گیرد.[۴]

۲. عبدالقاهر بغدادی

ابومنصور عبدالقاهر بن طاهر بغدادی در نیشابور، نزد ابواسحاق اسفراینی درس آموخت و در سال ۴۷۹ هجری در اسفراین درگذشت.[۵] بغدادی کوشید که با تنظیم و شرح آرای اشعری، آن را عقیدهٔ جمهور اهل سنت معرفی نماید. وی در کتاب الفرق بین الفرق مذهب اهل سنت و جماعت را

---

۱. ابن‌عساکر، تبیین کذب المفتری، ص۲۲۱.

۲. عبدالرحمن بدوی، تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ج۱، ص۶۲۱.

۳. تبیین کذب المفتری، ص۲۱۷.

۴. جلال محمد موسی، نشاة الاشعریة و تطورها، ص۳۲۰.

۵. سبکی، طبقات الشافعیه، ج۳، ص۲۳۸.

که منظور وی همان مذهب اشعری است، عینا همان مذهب صحابه و تابعین می‌نمایاند. به نظر وی نخستین متکلم اهل سنت از میان صحابه علی بن ابی طالب(ع) است؛ زیرا آن حضرت با خوارج در مسائل وعد و وعید و با قدریه در مشیت و استطاعت مناظره کرد.[۱] وی معتقد است نخستین متکلمان از میان فقها، ابوحنیفه و شافعی است. او می گوید: «اشعری کسی است که خاری در گلوی قدریه شد».[۲]

مهم‌ترین تالیفات بغدادی که بر جای مانده است، عبارتند از: **الفرق بین الفرق**، **اصول الدین**.

۳. امام‌الحرمین جوینی

ابوالمعالی عبدالملک بن عبدالله جوینی در سال ۴۱۹ هجری در جوین به دنیا آمد.[۳] جوینی به لقب «امام الحرمین» مشهور است؛ زیرا بر اثر اختلافات موجود در خراسان، از آنجا مهاجرت کرد و چهار سال (۴۴۷ـ۴۵۱ هـ. ق) در مکه و مدینه اقامت گزید. وی پس از روی کارآمدن نظام‌الملک، به خراسان بازگشت و تا آخر عمر در نظامیه نیشابور به تدریس پرداخت و نیز به سرپرستی اوقاف تعیین شد و زعامت شافعیه را به عهده گرفت.[۴] وی در سال ۴۸۷ هجری در نیشابور درگذشت.[۵]

جوینی را می‌توان شارح افکار بزرگان اشاعره دانست و مهم‌ترین کتب وی عبارتند از: ۱. **نهایة المطالب فی درایة المذاهب** (مهم‌ترین کتاب فقهی وی و از متون درسی فقه شافعی)، ۲. **الشامل فی اصول الدین** (مهم‌ترین اثر کلامی وی و ممتاز در میان همه تالیفات او)، ۳. **الارشاد الی قواطع الادلة فی اصول الاعتقاد**.

---

۱. احمد محمود صبحی، فی علم الکلام، ج۲، ص۲۲۲.

۲. همان، ص۲۲۳.

۳. جلال محمد موسی، نشاة الاشعریة و تطورها، ص۳۷۱.

۴. عبدالرحمن بدوی، تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ج۱، ص۷۳۳.

۵. همان.

۴. ابوحامد غزالی

محمد بن محمد بن احمد طوسی معروف به غزالی در سال ۴۵۰ هجری در طوس متولد شد. وی در نیشابور نزد امام الحرمین جوینی شاگردی کرد. در سال ۴۸۴ هجری وارد نظامیه بغداد شد و تا سال ۴۸۸ هجری در آنجا به تدریس پرداخت. وی در تصمیمی غیرمنتظره نظامیه بغداد را ترک و به شام، حجاز و بیت‌المقدس سفر کرد.[۱] اما در سال ۴۹۹ هجری به خراسان بازگشت و در نظامیه نیشابور به تدریس پرداخت. وی در سال ۵۵۵ هـ در طوس درگذشت.

غزالی در یک دوره ده‌ساله در بحران روحی و شک به سر برد و نهایتاً به تصوف روی آورد و معتقد شد که بهترین راه، طریق صوفیان است. وی پس از آن کتاب **احیاء علوم الدین** را نوشت. او یکی از بارزترین و تأثیرگذارترین شخصیت‌ها در جهان اسلام و تمدن اسلامی است. غزالی اتحاد و همخوانی دین و فلسفه را به شدت رد نمود و فلسفه را از کشف حقیقت عاجز دانست. فقه را با تصوف آشتی داد و کوشید تا نشان دهد که حقیقت دین، اخلاق و تصوف است.

غزالی با همه جایگاه و توانایی‌های علمی خود، در کلام از اندیشه‌های اشعری عدول نکرد و فقط در مورد صفات خبریه اعتقاد داشت که مفهوم و معنای صفات خبری باید به خداوند واگذار شود و حمل آنها بر معانی لغوی صحیح نیست؛[۲] هرچند خود در عمل گاهی دست به تأویل می‌زد.

بیش از پنجاه تألیف برای غزالی نام برده‌اند که اهم آنها عبارتند از: ۱. **احیاء علوم الدین** (مشهورترین و مهم‌ترین اثر وی)، ۲. **مقاصد الفلاسفة**، ۳. **تهافت الفلاسفه**، ۴. **المنقذ من الضلال**، ۵. **کیمیای سعادت**، ۶. **فضائح الباطنیة**، ۷. **قواعد العقائد**.

۵. فخرالدین رازی

ابوعبدالله محمد بن عمر رازی در سال ۵۴۳ هجری در هرات به دنیا آمد. وی فقه شافعی را نزد پدر و کمال‌الدین سمنانی، و فلسفه و کلام و اصول فقه را نزد مجدالدین جیلی (استاد شیخ اشراق) آموخت.

---

۱. عبدالحسین زرین‌کوب، **فرار از مدرسه**، ص۲۴۵ـ۲۴۸ (این کتاب دربارهٔ زندگی و اندیشهٔ ابوحامد غزّالی است).

۲. غزالی، **قواعد العقائد**، ص۵۲.

فخر رازی سفرهای بسیاری کرد. اهل جدل و مناظره بود و با فِرقَ گوناگون به مباحثه پرداخت. تشکیکات و شبهه‌افکنی‌های او در مناظرات به گونه‌ای بود که به امام المشککین معروف شده است. وی در سال ۶۰۶هجری در هرات چشم از جهان فروبست. او برخلاف اشعری، عقل را بر نقل ترجیح می‌داد و در صورت تعارض عقل و نقل، عقل را مقدم می‌داشت.[۱] به عقیده او، ما اگر بخواهیم به خاطر نقل به عقل خدشه وارد کنیم، عقل و نقل هر دو خدشه‌دار می‌شوند؛ چون مبنای تصحیح نقل، استدلالات عقلی است و اثبات باری‌تعالی وصفاتش و چگونگی دلالت معجزه بر صدق نبوت قبل از نقل، نیازمند دلایل عقلی است.[۲]

با این حال، فخر رازی از چهارچوب کلام اشعری عدول نکرد. به عنوان نمونه، وی با آنکه استدلال عقلی بر جواز رؤیت خداوند را ممکن نمی‌داند و این فرضیه اصلی اشعری راکه «هر موجودی قابل رؤیت است»، با مباحث فلسفی زیر سؤال می‌برد، اما سرانجام رؤیت خداوند را با استدلال به برخی آیات قرآنی می‌پذیرد و رسیدن به یقین را در گرو رؤیت می‌داند؛[۳] هرچند وی رؤیت را (چنان که گفته آمد) به معنای کشف تام می‌داند. دیگر اینکه فخر رازی اعمال را خارج از ذات ایمان و ثمره آن می‌دانست.[۴]

آثار مهم فخررازی عبارتند از: ۱. **التفسیر الکبیر (یا مفاتیح الغیب)**: مهم‌ترین اثر فخر رازی، ۲. **الاربعین فی اصول الدین**، ۳. **المطالب العالیة**، ۴. **معالم اصول الدین**، ۵. **الحکمة المشرقیة**، ۶. **المباحث المشرقیة**.

۶. عضدالدین ایجی

عبدالرحمان بن احمد ایجی شیرازی ملقب به قاضی عضدالدین، در سال ۶۸۰هجری در ایج، از توابع شیراز به دنیا آمد و در سال ۷۵۶هجری از دنیا رفت.

ایجی همانند فخررازی مشی فلسفی داشت، ولی بیشتر از فخررازی به مذهب اشعری پایبند است و فلسفه را بر کلام غالب نمی‌داند. ایجی شکل نهایی کلام اشعری را سامان داد و پس از او

---

۱. ر. ک: اصغر دادبه، فخر رازی، ص۲۳۲.

۲. ر. ک: تفسیر الکبیر، ذیل آیات ۱۹، ۷۵ و ۱۱۵ سوره انعام و ذیل آیات ۱۱۵ و ۱۶۵ سورهٔ نساء.

۳. همان، ذیل آیه ۱۰۳ سوره انعام.

۴. فخر رازی، معالم اصول الدین، ص۵۹.

تفکر اشعری رو به انحطاط گذاشت و دوره شرح‌نویسی و حاشیه‌نویسی آغاز گردید. مهم‌ترین اثر ایجی کتاب المواقف است.[۱] مواقف در عین آنکه یک کتاب کلامی است، در برگیرنده مباحث گوناگون فلسفی و منطقی است. شرح‌های فراوانی بر این کتاب نوشته شده است که مشهورترین آنها شرح سیدشریف جرجانی به نام شرح المواقف است.

۷. سعدالدین تفتازانی

مسعود بن عمر سعدالدین تفتازانی در سال ۷۱۲هجری در تفتازان خراسان متولد شد. وی در علوم عقلی نزد قطب‌الدین رازی (شاگرد علامه حلّی) و قاضی عضدالدین ایجی شاگردی کرد. وی از بارزترین علمای خراسان در دوره خود محسوب می‌شد. او در سال ۷۹۱هجری در سمرقند از دنیا رفت.[۲]

برخی آثار مهم تفتازانی عبارتند از: شرح المقاصد، شرح عقاید النسفی.

○ پرسش

۱. با مطالعه کتاب تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام، نوشته دکتر علی‌اصغر حلبی، کنفرانسی در باب بزرگان اشاعره ارائه دهید.
۲. با مطالعه زندگانی ابوبکر باقلانی، تأثیر وی را در گسترش اشاعره بیان کنید.
۳. تأثیر تفکرات غزالی را بر اشاعره بیان کنید.
۴. با مطالعه مقالهٔ «تفتازانی، اشعری یا ماتریدی؟» نگارش سید لطف‌الله جلالی، در مجله طلوع، کنفرانسی در کلاس ارائه دهید.
۵. با مطالعه مقالهٔ «شهرستانی، شیعی باطنی یا سنّی اشعری؟» نوشته مهدی فرمانیان، مجله هفت‌آسمان، مذهب وی را بررسی نمایید.

---

۱. احمد محمود صبحی، فی علم الکلام، ج۲، ص۳۵۷.

۲. جلال‌الدین سیوطی، بغیة الوعاة، ج۲، ص۲۸۵، به نقل از: جعفر سبحانی، بحوث فی الملل والنحل، ج۲، ص۳۶۱.

○ برای مطالعه بیشتر

۱. ابن‌عساکر، تبیین کذب المفتری، چاپ دارالجیل، بیروت (بررسی طبقات اشاعره و ردّ انتقادات وارده بر ابوالحسن اشعری و اشاعره).
۲. محمد رمضان عبدالله، الباقلانی و آراؤه الکلامیّة، مطبعة الامة، بغداد.
۳. اصغر دادبه، فخر رازی، طرح نو، ۱۳۷۴ ش.
۴. مونتگمری وات، فلسفه و کلام اسلامی، ترجمه: ابوالفضل عزّتی، چاپ انتشارات علمی، فرهنگی.

درس دوازدهم

◇

ماتریدیه

تاریخ پیدایش

ابومنصور محمد بن محمد بن محمود ماتریدی سمرقندی (م۳۳۳هـ. ق) در روستای ماترید یا ماتریت از توابع سمرقند در ماوراءالنهر به دنیا آمد.

پیروان ماتریدی برای وی شانی عظیم و جایگاهی رفیع قایل‌اند و برای او کراماتی نیز نقل کرده‌اند.[1] متأسفانه از زندگی شخصی ماتریدی اطلاع چندانی در دست نیست. تاریخ‌نویسان حنفی که در عقاید پیرو او هستند، زندگی وی را شرح نکرده ولی تاریخ وفات وی را سال ۳۳۳هجری دانسته‌اند. در مورد تاریخ ولادت او سندی در دست نیست؛ اما می‌دانیم که در سمرقند وفات کرد و مدفن وی در یکی از قبرستان‌های سمرقند به نام «جاکردیزه» زیارتگاه پیروان او است.

طبق اسناد موجود، ابومنصور ماتریدی نزد چهار تن از علمای مشهور زمان خود که همه از شاگردان و پیروان ابوحنیفه بودند، تلمّذ کرد که عبارت بودند از: ۱. محمد بن مقاتل رازی (متوفای ۲۴۸هـ. ق)، قاضی ری و از شاگردان محمد بن حسن شیبانی؛[2] ۲. احمد بن اسحاق جوزجانی، از شاگردان ابوسلیمان جوزجانی (شاگرد محمد بن حسن شیبانی)؛[3] ۳. ابونصر احمد عیاضی، که در جهاد شرکت کرد و در عصر نصر بن احمد سامانی به اسارت کفار ترک درآمد و به دست آنان کشته شد؛[4]

---

۱. ر. ک: سمرقندی، سمریه، ص۱۷۶؛ سمرقندی، قندیه، ص۳۰؛ بزدوی، اصول الدین، ص۲و۳.

۲. قرشی، الجواهر المضیئة، ج۳، ص۳۷۲؛ ابن‌حجر، لسان المیزان، ج۵، ص۳۸۸؛ لکنوی، الفوائد البهیة، ص۲۰۱.

۳. تبصرة الادلة، ج۱، ص ۳۵۶؛ الجواهر المضیئة، ج۱، ص۱۴۴، رقم ۷۷ و ۷۹؛ الطبقات السنیة، ج۱، ص۲۷۷؛ قاسم بن قطلوبغا، تاج التراجم، ص۳۵، رقم ۳۳؛ الفوائد البهیة، ص۱۴.

۴. الجواهر المضیئة، ج۳، ص۵۴۶، رقم ۱۷۴۶.

۴. نصیر (نصر) بن یحیی بلخی، از شاگردان ابوسلیمان جوزجانی و ابومطیع بلخی.[۱]

شاگردان ماتریدی

۱. حکیم سمرقندی

قاضی ابوالقاسم اسحاق بن محمد بن اسماعیل، مشهور به حکیم سمرقندی از شاگردان بنام ابومنصور ماتریدی است. او فقه و کلام را نزد ماتریدی فراگرفته است و مدتی طولانی در سمرقند عهده‌دار امر قضاوت بود. شرح حال‌نویسان حنفی، دو کتاب السواد الاعظم و رساله‌ای در باب ایمان را به او نسبت داده‌اند که السواد الاعظم در حقیقت اعتقادنامه‌ای برای ماتریدیان و از اهمیت فراوانی برخوردار است. السواد الاعظم قرن‌ها پیش، درست اندکی پس از درگذشت حکیم سمرقندی در حدود سال ۳۷۰ هجری از سوی مترجمی ناشناخته به فارسی برگردانده شد و عیسی افندی بلغاری نیز آن را به ترکی ترجمه کرده است. بر این کتاب شروح متعددی نوشته‌اند.

حکیم سمرقندی در سال ۳۴۲ هجری در سمرقند درگذشت و در قبرستان جاکردیزه در جوار استادش ابومنصور ماتریدی به خاک سپرده شد.

۲. ابواحمد عیاضی[۲]

ابواحمد نصر بن ابی‌نصر احمد بن عباس عیاضی از مهم‌ترین عالمان روزگار خود و در میان حنفیان از شأن و جایگاهی والا برخوردار بود. او فرزند ابونصر عیاضی، استاد ابومنصور ماتریدی است و نزد پدرش نیز درس آموخته است. حکیم سمرقندی در باب اهمیت و جایگاه ابواحمد عیاضی گفته است: «خراسان و ماوراءالنهر صد سال است که در علم و فقه و سخن و قدرت بیان و... همانند ابواحمد عیاضی به خود ندیده است».[۳]

شرح حال‌نویسان، تاریخ میلاد و وفات او را ذکر نکرده‌اند.

---

۱. ر. ک: ابومعین نسفی، تبصرة الادلة، ج۱، ص۳۶۰؛ الجواهر المضیئة، ج۱، رقم ۳۰۱ و ۳۰۴؛ الطبقات السنیة، ج۲، ص۱۵۸، رقم ۴۹۵ و ۴۶۲؛ طبقات الفقهاء، ص۶۵.

۲. ر. ک: تبصرة الادلة، ج۱، ص۳۵۹؛ الجواهر المضیئة، ج۳، ص۵۳۵، رقم ۱۷۳۳؛ سمعانی، الانساب، مدخل «العیاضی»؛ الفوائد البهیة، ص۲۲۰.

۳. تبصرة الادلة، ج۱، ص۳۵۹.

آثار ماتریدی

کتب موجود ماتریدی عبارتند از:

۱. **کتاب التوحید:** این کتاب، مهم‌ترین و نخستین منبع پیروان مکتب ماتریدی در علم کلام است. البته متن آن بسیار مغلق و پیچیده، و فهم آن دشوار است. این اثر با مقدمه و تحقیق دکتر فتح الله خلیف، در مصر و بیروت به چاپ رسیده است.

۲. **تاویلات اهل السنة:** این کتاب، تفسیر قرآن کریم است و همانند التوحید برای ماتریدیان از اهمیت بسیاری برخوردار است و برای هیچ تفسیری به اندازهٔ آن ارزش قائل نیستند. متن کامل این کتاب که تفسیر کامل قرآن از ابتدا تا انتها را دربردارد، به تازگی توسط خانم فاطمه یوسف الخیمی تحقیق و در بیروت به چاپ رسیده است. گفتنی است که شرح الفقه الاکبر، العقیدة و پندنامه آثاری است که در انتساب آنها به ابومنصور ماتریدی تردید وجود دارد. ابومنصور ماتریدی آثار دیگری نیز داشته که اکنون مفقود است.

تاریخ گسترش ماتریدیه

ظن غالب این است که وجود «ماتریدیه» به شکل یک فرقه، بعد از وفات ماتریدی (۳۳۳هـ.ق) به وجود آمده باشد. بنابراین، اندیشه کلامی ماتریدیه به دست شخص ابومنصور ماتریدی پایه گذاری شده و به همت شاگردان او گسترش یافته است. سیر تکامل ماتریدیه را می‌توان در چهار مرحله تصویر کرد:[1]

تکوین و نضج (۳۳۳ تا ۴۵۰هـ. ق): بعد از بنیان نهادن مکتب توسط ابومنصور ماتریدی در این مرحله، شاگردان وی و نیز شاگردان شاگردان وی، فرقه کلامی «ماتریدیه» را به وجود آوردند و در استقرار و تبلیغ آن کوشیدند. در این مرحله که حدود یک‌صد سال به طول انجامید، اندیشه‌های ماتریدی از حوزه سمرقند فراتر نرفت.

گسترش فرهنگی (۴۵۰ تا ۷۰۰هـ. ق): پشتیبانی حکومت‌های ترک به ویژه سامانیان، غزنویان و سلجوقیان، باعث گسترش ماتریدیه در شرق و شمال آسیا شد. در این مرحله، مهم‌ترین اشخاص ماتریدی در سراسر بلاد اسلامی پراکنده شدند و هر کدام به سهم خود به تدریس و

۱. با اقتباس از: شمس سلفی، الماتریدیة و موقفهم من توحید الاسماء والصفات، جلد اول.

تبلیغ، و مهم‌تر از همه به تألیف کتب بی‌شماری پرداختند که در این زمینه می‌توان از این اشخاص نام برد: ابوالیسر بزدوی، ابومعین نسفی صاحب تبصرة الادلة، نجم‌الدین نسفی صاحب عقائد النسفیة، حافظ‌الدین عبدالله نسفی صاحب المدارک، المنار و... .

دوره اقتدار و حاکمیت سیاسی (۷۰۰ تا ۱۳۰۰هـ. ق): در این دوره دولت عثمانی هم‌رأی با مکتب ماتریدیه بود و از آن حمایت می‌کرد. شمس‌الدین سلفی[1] این دوره را مهم‌ترین مرحله و اوج تکامل مکتب ماتریدیه می‌داند. دولت عثمانی در فروع پیرو ابوحنیفه و در اصول پیرو ماتریدی بود و از این‌رو همهٔ اقتدار و سلطهٔ دولت عثمانی در خدمت ماتریدیه قرار گرفت. تمام قضات، مفتی‌ها، خطیبان و رؤسای مدارس از علمای ماتریدیه بودند و هر یک از آنان آثار و آرای خود را آزادانه منتشر می‌کردند و حتی مورد تشویق نیز قرار می‌گرفتند. در این برههٔ نسبتاً طولانی اندیشه ماتریدیه در شرق و غرب جهان اسلام گسترش یافت.

دورهٔ معاصر: امروزه اندیشهٔ کلامی ماتریدیه در بلاد شرقی و شمالی جهان اسلام حاکم و غالب است. در هند، بنگلادش، پاکستان، افغانستان، ترکیه و برخی از بلاد عربی تقریباً عموم اهل سنت از عقاید کلامی ماتریدی پیروی می‌کنند و در مدارس دینی اهل سنت اندیشه ماتریدی تدریس و ترویج می‌شود. در قرون اخیر، با عنایت به اینکه مکتب ماتریدی نسبت به مکتب اشعری از امتیازات و ویژگی‌های بیشتری برخوردار است و با عقل سلیم سازگارتر و از تجسم و تشبیه منزه‌تر است، اندیشمندان اهل سنت به آن عنایت و توجه بیشتری دارند. دانشگاه‌ها و مدارس علوم دینی، کتب و آرای ماتریدیه را تدریس می‌کنند و اخیراً تحقیقات خوبی درباره آن انجام شده است. دکتر محمد ایوب بنگلادشی می‌گوید: «می‌بینیم که امروزه کتاب فقه اکبر ابوحنیفه، العقیدة نسفی و المسایرة ابن‌همام در دانشگاه‌ها و دانشکده‌ها و مدارس علوم دینی و از جمله الازهر و در بسیاری از بلاد اسلامی تدریس می‌شود. الازهر ضرورت آموزش مکتب ماتریدی و آشنایی با ابومنصور ماتریدی را درک کرده است و در دو دانشکده شریعت و اصول دین، تاریخ و اندیشهٔ مکتب ماتریدی تدریس می‌شود».[2]

---

۱. همان، ج۱، ص۲۲۸.

۲. عقیدة الاسلام، ص ۴۸۰، بنا به نقل الماتریدیة و موقفهم من توحید الاسماء والصفات، ج۱، ص۳۰۰.

عوامل گسترش ماتریدیه

۱. عوامل سیاسی ـ اجتماعی

با نگاهی به اوضاع و احوال سیاسی و اجتماعی عصر ماتریدی، در می‌یابیم که جو سیاسی ـ اجتماعی عصر ماتریدی به شکلی بود که وی توانست با آزادی کامل اندیشه خود را مطرح سازد و آن را بسط دهد. حمایت دولت سامانیان، غزنویان و سلجوقیان از ماتریدیه، باعث گسترش این مکتب در تمام جهان اسلام شد. اهتمام حنفیان به قیاس، باعث حمایت دولت‌ها و حاکمان از این فقه گردیده، آن را بیشتر از پیش گسترش داد.

۲. عوامل فرهنگی

ماتریدیان از یک سوی خود را پیرو ابوحنیفه می‌دانستند و آرا و افکار خود را به او منتسب می‌کردند و از سوی دیگر، اهل حدیث و احیاناً اشاعره را به تجسیم و تشبیه متهم می‌کردند و نیز در تصنیف کتب و نشر آن و نیز تأسیس مدارس دینی که کتب خود را در آن تدریس کنند، اهتمام بالغی داشتند. مدارس متعدد ماتریدیه در هند، پاکستان، افغانستان و... امروزه نیز تأثیر عمیقی در نشر و ترویج آرای آنان دارد.

برخی از ناموران ماتریدیه

۱. ابولیث سمرقندی (متوفای ۳۷۳هـ. ق): ابولیث نصر بن محمد بن ابراهیم سمرقندی. از آثار وی: **بحرالعلوم** در تفسیر قرآن کریم در سه جلد؛ **تنبیه الغافلین** در اخلاق و موعظه، در یک جلد؛ **بستان العارفین** در باب عرفان اسلامی در یک جلد که به چاپ رسیده است.

۲. ابومعین نسفی (متوفای ۵۰۸هـ. ق): ابومعین میمون بن محمد نسفی مکحولی صاحب **تبصرة‌الادلة**. وی از مهم‌ترین شخصیت‌های ماتریدیه است و در دفاع و تبیین و ترویج اندیشه‌های ماتریدی سهم بزرگی دارد. جایگاه او در میان ماتریدیان همانند جایگاه ابوحامد غزالی و ابوبکر باقلانی در میان اشعریان است. مهم‌ترین کتاب وی **تبصرة الادلة فی اصول الدین علی طریقة الامام ابی‌منصور الماتریدی**، کتابی پرحجم و پرمحتوا است و به اعتقاد بسیاری از محققان، دومین منبع مکتب ماتریدی پس از **کتاب التوحید** است.

۳. ابوالیسر بزدوی (متوفای ۴۹۳هـ. ق):[1] او صاحب کتاب اصول الدین است و در آن به تفصیل دربارهٔ عقاید استدلالی و کلامی ماتریدیان سخن گفته است.

۴. نجم‌الدین عمر نسفی (متوفای ۵۳۷ هـ. ق):[2] او شاگرد ابوالیسر بزدوی و ابومعین نسفی است و در میان ماتریدیان در اوج شهرت قرار دارد. او با نوشتن اعتقادنامه **العقائد**،[3] اعتقادات کلامی ماتریدیان را در اذهان عامه مردم راسخ ساخت و تا امروزه کتاب او میان ماتریدیان و در مدارس علمیه آنان تدریس می‌شود.

۵. نورالدین صابونی (متوفای ۵۸۰ هـ. ق):[4] ابوبکر احمد بن محمود صابونی در زمان خود رئیس و بزرگ‌ترین دانشمند و متکلم ماتریدیان ماوراءالنهر بود و در مناظراتی با فخر رازی شرکت داشت. او صاحب کتاب **البدایة من الکفایة فی الهدایة فی اصول الدین** است. کتاب او در میان سایر کتب ماتریدیان از نظم و اسلوب منطقی خاصی برخوردار است و استدلال‌های او نیز در مقایسه با دیگر آثار ماتریدیان متقن‌تر و پذیرفتنی‌تر به نظر می‌آیند.

۶. ابوالبرکات نسفی (متوفای ۷۱۰هـ. ق):[5] حافظ‌الدین ابوالبرکات احمد بن عبدالله نسفی فقیه، متکلم و مفسر بود. وی را در زمان خود میان حنفیان بی‌نظیر دانسته‌اند. او کتب و تألیفات فراوانی در این زمینه‌ها داشته و از شاگردان نورالدین صابونی است.

۷. کمال‌الدین ابن همام (۷۹۰ـ۸۶۱ هـ. ق): محمد بن همام‌الدین عبدالواحد سیواسی اسکندری و نویسندهٔ **المسایرة فی العقائد المنجیة فی الآخرة** است. وی در میان ماتریدیان جایگاهی ویژه دارد.[6]

---

۱. ر. ک: الجواهر المضیئة، ج۳، ص۳۲۲، رقم ۴۸۷و۱۴۸۸ و ج۴، ص۹۸، رقم ۱۹۹۲؛ تاج التراجم، ص۲۳۳، رقم ۲۵۸.

۲. ر. ک: الجواهر المضیئة، ج۲، ص۶۵۷ـ۶۶۰، رقم ۱۰۶۲؛ تاج التراجم، ص۱۶۲، رقم ۱۸۴.

۳. ر. ک: مصلح‌الدین کستلی، حاشیة الکستلی علی شرح العقائد، استانبول، ۱۹۷۳.

۴. ر. ک: الجواهر المضیئة، ج۱، ص۳۲۸، رقم ۲۵۱؛ تاج التراجم، ص۲۷، رقم ۲۴؛ الطبقات السنیة، ج۲، ص۱۰۲، رقم ۳۸۲؛ طبقات الفقهاء، ص۱۰۳.

۵. ر. ک: الجواهر المضیئة، ج۲، ص۲۹۴، رقم ۶۹۲؛ تاج التراجم، ص۱۱۱، رقم ۱۲۶؛ الطبقات السنیة، ج۴، ص۱۵۴، رقم ۱۰۳۷؛ طبقات الفقهاء، ص۱۰۱.

۶. ر. ک: ابن ابی‌شریف مقدسی، المسامرة فی شرح المسایرة، بیروت، المکتبة العصریة، ۱۴۲۵هـ.

۸. کمال‌الدین بیاضی (متوفای ۱۰۹۷هـ. ق):[1] کمال‌الدین احمد بن سنان‌الدین رومی بیاضی معروف به بیاضی زاده. او قاضی القضاة آناطولی بود. کتاب **اصول المنیفة للامام ابی‌حنیفة** و **اشارات المرام من عبارات الامام** از مهم‌ترین کتب ماتریدیه متاخر به شمار می‌آید که با مقدمهٔ شیخ محمد زاهد کوثری مصری حنفی، از ماتریدیان معاصر، به چاپ رسیده است.

۹. ملاعلی قاری (متوفای ۱۰۱۴هـ. ق):[2] او در هرات افغانستان متولد شد، به مکه هجرت کرد و در همان جا در شوال ۱۰۱۴ هجری درگذشت. وی میان ماتریدیان متاخر در اوج شهرت قرار دارد. از مهم‌ترین کتاب‌های وی می‌توان به دو کتاب **شرح الفقه الاکبر** و **ضوءالمعالی فی شرح بدءالامالی** اشاره کرد.

۱۰. شاه‌ولی الله دهلوی (متوفای ۱۱۷۶هـ. ق): قطب‌الدین احمد بن عبدالرحیم متکلم، محدث، مترجم قرآن و متفکر بزرگ هند که به سال ۱۱۱۴ در دهلی متولد شد. او چندین سفر علمی به مکه و مدینه داشته است. وی را بنیان گذار جنبش اسلامی ـ اصلاحی هند می‌دانند. مهم‌ترین اثر وی **حجة الله البالغة** است که در آن به موضوعات مختلف پرداخته است. یکی دیگر از آثار وی **ازالة الخفاء عن الخلفاء** است که در آن به دفاع از خلفا و بحث با شیعه پرداخته است. دهلوی به سال ۱۱۷۶ در دهلی درگذشت.

۱۱. شیخ محمد عبده مصری (متوفای ۱۳۲۳هـ. ق): محمد بن حسن خیر الله عبده مصری به سال ۱۲۶۶ در مصر به دنیا آمد. در مسیر تعلیم با سیدجمال‌الدین آشنا شد و هنگامی که سید جمال به سال ۱۲۶۸ به مصر آمد، عبده از محضر او بهره‌ها برد و صمیمی‌ترین و نزدیک‌ترین شاگرد او بود. محمد عبده، بعدها مفتی دیار مصر و رئیس دانشگاه الازهر شد.

عبده به سال ۱۳۲۳ در اثر بیماری سرطان درگذشت و آثاری از خود بر جای نهاد که برخی از آنها عبارتند از: **رسالة فی‌التوحید؛ الاسلام دین العلم والمدینة؛ شرح نهج‌البلاغة؛ تفسیر القرآن الکریم (جزء آخر)**.

۱۲. شیخ محمدزاهد کوثری (۱۲۹۶ـ۱۳۷۱هـ. ق): محمدزاهد بن حسن کوثری، آخرین شیخ الاسلام خلافت عثمانی و از نام‌دارترین عالمان حنفی قرن اخیر است. وی به سال ۱۲۹۶ در ترکیه دیده به جهان گشود. مدتی رئیس مجلس وکالت درس خلافت عثمانی بود. کوثری،

---

۱. ر. ک: کشف الظنون، ج۵، ص۱۳۶؛ مقدمه کوثری بر اشارات المرام، ص۸.

۲. ر. ک: کشف‌الظنون، ج۵، ص ۶۰۰ـ۶۰۲، مدخل علی بن سلطان؛ الفوائد البهیه، ص۸، پاورقی.

ظاهراً به دلایل سیاسی، پس از مدتی از این مقام عزل گردید؛ اما جایگاه خود را به عنوان عالم برجسته و پرنفوذ حکومت عثمانی همچنان حفظ کرد. سرانجام به سال ۳۷۱هجری در مصر درگذشت.

روابط ماتریدیان با سایر فرقه‌ها

۱. **معتزله**: ماتریدیان معتزله را دشمن درجه یک خود می‌دانستند و آنان را پیوسته به کفر و الحاد و تحریف دین متهم می کردند. بیشترین ردیه‌های ابومنصور ماتریدی علیه معتزله و اندیشه‌های آنان است و ابویسر بزدوی، افکار معتزلی را صریحاً کفر می‌داند.[۱] اما از لحاظ روش کلامی و اندیشه‌ها، ماتریدیه، به ویژه اندیشه ماتریدیان متقدم، به مراتب به معتزله نزدیک‌تر از اشاعره است.

۲. **اشاعره**: روابط میان ماتریدیه نسبت به اشاعره که اکثراً در فقه شافعی‌اند، دو مرحله متفاوت را گذرانده است. در مرتبه نخست که از بدو رویارویی این دو مکتب تا حدود قرن هشتم را دربر می گیرد، روابط میان ماتریدیان و اشعریان به شدت خصمانه است. در این دوره که بیشتر در عصر حاکمان ترک غزنوی، غوری و به ویژه سلجوقی سپری گردید، ماتریدیان و اشعریان هر یک به نحوی انحصارگرایانه خود را داعیه‌دار فرقه ناجیه و اهل سنت و جماعت و دیگری را بدعت‌گذار می‌شمردند و حتی در مواقعی به لعن و تکفیر یکدیگر همت می گماردند.

مرحله دوم که از قرن هشتم به این‌سو و به همت و تلاش ایوبیان و همدلی عالمان دو فرقه در جهت ایجاد اتحاد میان فرقه‌های مختلف اهل سنت انجام شد، در آغاز آشتی میان این دو فرقه مهم اهل سنت و سپس اتحاد و یکپارچگی آنها مطرح بود. در این مرحله ابتدا سعی شد که اختلافات میان این دو فرقه بی‌اهمیت یا کم اهمیت جلوه کند، و پس از موفقیت در این مرحله، اشاعره و ماتریدیه هر دو فرقه ناجیه و اهل سنت و جماعت معرفی و اشعری و ماتریدی هر دو به عنوان دو امام اهل سنت به رسمیت شناخته شدند. در این راستا بود که تمام اختلاف‌ها میان این دو فرقه کنار نهاده شد و هر دو در کنار هم به حیات خود ادامه دادند.

۳. **وهابیت**: روابط وهابیت با ماتریدیان به شدت خصمانه بوده است. وهابیان نسبت به سایر فرقه‌های اسلامی روش لعن و تکفیر را در پیش گرفته، در این جهت میان ماتریدیان و

---

۱. ر. ک: مقدمهٔ اصول الدین.

اشعریان و شیعیان هیچ تفاوتی نمی‌گذارند. متقابلاً ماتریدیان نیز هم‌صدا با سایر فرقه‌های پیش‌گفته، در رد وهابیت از هیچ تلاشی فروگذار نکرده و همواره بر ساختگی بودن آن تاکید ورزیده‌اند.

○ پرسش

۱. ماتریدیه چه مکتبی است و توسط چه کسی پی‌ریزی شد؟
۲. برخی از استادان و شاگردان وی را نام ببرید؟
۳. دو اثر مهم ماتریدی کدامند؟ هر یک را نام برده و موضوع آن را مشخص کنید.
۴. مؤسس مکتب ماتریدیه کیست؟ با ذکر زندگینامه وی، محتوای آثار آن را نیز بیان کنید.
۵. چند تن از ناموران ماتریدیه را به همراه تاریخ وفاتشان نام برده، آثار آنان را بنویسید.
۶. مکتب ماتریدیه در چه زمانی به شکل یک فرقه درآمد؟
۷. علل گسترش ماتریدیه را به اختصار شرح دهید.
۸. سیر گسترش این مکتب به چه صورتی بوده است؟
۹. روابط این فرقه با سه فرقه مهم اشاعره، معتزله و وهابیت چگونه بوده است؟

○ برای مطالعه بیشتر

۱. ابوطاهر، سمرقندی، سمریه، به کوشش ایرج افشار، مؤسسه فرهنگی، بی‌جا، ۱۳۶۷ش.
۲. محمد بن عبدالجلیل سمرقندی، قندیه، به کوشش ایرج افشار، مؤسسه فرهنگی، بی‌جا، ۱۳۶۷ش.
۳. علی عبدالفتاح المغربی، امام اهل السنة والجماعة ابومنصور الماتریدی و آراؤه الکلامیة، مکتبة وهبه، مصر، ۱۴۰۵هـ.
۴. ابوعذبه، الروضة البهیة فیمابین الاشاعرة والماتریدیة، تصحیح و تقدیم عبدالرحمن عمیره، عالم الکتب، بیروت، ۱۴۰۹هـ.
۵. احمد الحربی، الماتریدیة دراسةً و تقویماً، دارالصمیمی، ریاض، ۱۴۲۱هـ.

۶. سلفی افغانی، الماتریدیة و موقفهم من توحید الاسماء والصفات، مکتبة الصدیق، عربستان، ۱۴۱۹هـ.
۷. محمد عبده، رسالة التوحید، دارالکتب العلمیه، بیروت، بی‌تا.
۸. خلیل ابراهیم قوتلاوی، الامام علی قاری و اثره فی علم الحدیث، دارالبشائر الاسلامیة، بیروت، ۱۴۰۸هـ.
۹. محمدزاهد الکوثری، مقالات الکوثری، مکتبة الازهریة للتراث، قاهره، ۱۴۱۴هـ.
۱۰. ویلفرد مادلونگ، مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه، ترجمه: جواد قاسمی، آستان قدس، مشهد، ۱۳۷۵هـ.

درس سیزدهم

◇

اندیشه‌های کلامی ماتریدیان

معرفت‌شناسی

نظریه معرفت‌شناسی ماتریدی بسیار ساده و ابتدایی است. وی پس از نقد و بررسی اقوال مختلف درباره حقیقت علم، سرانجام تعریفی شرح الاسمی و در واقع، دَوْری از علم ارائه می‌دهد. مطابق تعریف او، «علم صفتی است که اگر کسی آن را دارا گردد، عالِم می‌شود».[1] نسفی تعریف دیگری را نیز به ابومنصور ماتریدی نسبت می‌دهد که بر اساس آن، «علم صفتی است که به سبب آن، متعلّق علم برای عالِم آشکار می گردد».[2] از منظر ماتریدی سه راه برای دست‌یابی به علم وجود دارد که عبارتند از: حس، عقل و نقل. آنان حس را پایه علوم می‌دانند که حیوانات نیز تا حدودی در آن با انسان مشترک‌اند. سپس مدعی‌اند که تمام عُقلا و خردمندان جهان حس را به مثابه راهی برای رسیدن به علم می‌پذیرند. از نظر آنان، منکر علم حسی، از بهائم پست‌تر است و با او نمی‌توان به مناظره و گفت و گو نشست.[3]

در نگاه ماتریدیان نقل یا «خبر» نیز راهی برای دست یافتن به علم است. از نظر آنان، انکار این سخن امری متناقض است؛ چون نفس انکار نیز، خبر است و همین که کسی منکر آن شود، به وجود آن اذعان کرده است.[4] بهترین خبرها که پذیرش آنها لازم است، اخباری است که پیامبران آورده‌اند و با اعجاز و آیات همراه است؛ اما نکته‌ای که وجود دارد این است که در عصر

---

۱. ابومنصور ماتریدی، التوحید، ص۷ـ۱۰.

۲. ابومعین نسفی، تبصرة الادلة، ص۱۰.

۳. همان.

۴. همان.

پس از انبیا، اخبار ایشان از طریق واسطه‌هایی به دست می‌رسد که احتمال کذب و اشتباه در آن فراوان است و در اینجا است که باید به سراغ نظر و تأمل رفت. ماتریدی در این مورد ملاک تواتر را پیش می کشد و معتقد است که اخبار متواتری که از پیامبران به دست ما رسیده‌اند، حجیتِ تام دارند؛ اما اخباری که به سر حد تواتر نمی‌رسند، باید از طریق نظر و اجتهاد در احوال راویان، بررسی شوند که آیا عمل به آنها لازم است یا خیر.[1]

به اعتقاد ماتریدیان، عقل وسیله ضروری و بدیهی معرفت است و هر دانشی که از رهگذر بدیهیات عقلی به دست آید، همانند علم حسی، ضروری و پذیرفتنی است و در این مورد نه بحثی است و نه تردیدی.

تعریف ایمان

ماتریدیان معرفت و ایمان به خدا را واجب عقلی می‌دانند و معتقدند که اگر شریعتی هم وارد نمی‌شد و دینی هم از جانب خداوند به دست مردم نمی‌رسید، باز هم شناخت خدا واجب بود. اصل این اعتقاد منسوب به ابوحنیفه است.[2] در تعریف ایمان، به پیروی از ابوحنیفه، تعریفی ارجائی از ایمان ارائه کرده، آن را «صِرف تصدیق»[3] می‌دانند و اعمال را هرگز در ایمان دخیل نمی‌دانند. در حقیقت، ماتریدیان یکپارچه ارجائی هستند و در این مسئله کاملاً از ابوحنیفه پیروی می کنند.

به هر تقدیر، تعریف ایمان به تصدیق صرف ـ خواه تصدیق قلبی و خواه تصدیق قلبی و زبانی ـ با دیدگاه آنان در باب وجوب عقلی شناخت خداوند نیز سازگار است؛ زیرا شناخت عقلی خدا قبل از ورود شرع، اتیان عملی را الزامی نمی‌سازد؛ چه آنکه پیش از ورود شرع، اعمالی در کار نیست. در نتیجه، تنها صِرف ایمان به مفهوم تصدیق و اذعان به وجود خداوند، و البته پس از شریعت، به وجود انبیا و آنچه آنان آورده‌اند، کافی است. چنین تعریفی از ایمان، با لوازمی همراه است که از جمله آنها ایمان مرتکب گناه کبیره است.

---

۱. همان، ص۸ و ۹؛ ابومعین نسفی، التمهید لقواعد التوحید، ص۱۲۰ـ۱۲۱.

۲. عبدالرحیم شیخ‌زاده، نظم الفرائد و جمع الفوائد در المسائل الخلافیة بین الاشاعرة والماتریدیة، بیروت، دارابن‌حزم، چاپ اول، ۱۴۲۴هـ، ص۲۲۲.

۳. نورالدین صابونی، البدایة من الکفایة، ص۱۵۲؛ ابومعین نسفی، التمهید، ص۲۷۷ به بعد.

بر اساس تعالیم حنفی که در میان ماتریدیان پذیرفته شده است، ایمان، صِرف تصدیق به وجود خدا و حقانیت پیامبر و پیام‌های او است و اعمال در ایمان دخالتی ندارند.[۱] از این‌رو، اگر کسی هر قدر هم گناهکار باشد و در عین حال، تصدیق به وجود خدا و پیامبر داشته باشد، مؤمن محسوب می‌شود و سرانجام به بهشت می‌رود.[۲] البته این بدان معنا نیست که مرتکب کبیره عقوبت نمی‌شود. طبق آموزه‌های ماتریدیان، ممکن است مرتکب کبیره به میزان گناه خود عذاب شود و سپس به بهشت رود و یا اینکه به مقتضای رحمت الهی، یا شفاعت انبیا و اولیا بخشوده شود و یکسره به بهشت رود. بنابراین، مادامی که گناه از روی عناد و کفر نباشد، ممکن است موجب عذاب اخروی گردد، اما باعث خلود در آتش نیست.[۳]

براهین خداشناسی

ماتریدیان، همانند سایر متکلمان، برای اثبات وجود خداوند به استدلال و اقامه برهان پرداخته‌اند. در این زمینه، هر چند براهین متعددی اقامه شده است، اما مهم‌ترین برهان کلامی در باب اثبات وجود خدا، برهان حدوث است. بیشتر ماتریدیان تنها به همین برهان اکتفا کرده و برهان دیگری نیاورده‌اند و اگرچه برخی از آنها برهان دیگری هم اقامه کرده‌اند، بازگشت همهٔ آنها به برهان حدوث است. ماتریدی خود تأکید دارد که برای اثبات وجود خدا، دلیلی جز برهان حدوث وجود ندارد.[۴]

برهان حدوث، آن‌گونه که در آثار ماتریدیان ذکر شده است، یک صغرا دارد که بسیار مهم، و برگرفته از دانش حسی است و آن این است که عالم با تمام اجزای خود حادث است. مقدمه کلی و کبرای قضیه نیز این است که هر حادثی، نیازمندِ محدِث است. در نتیجه، وجود محدِث اثبات می‌شود. در تبیین و اثبات مقدمه نخست، (حدوث عالم) ماتریدیان کوشیده‌اند که ابتدا جهان را به جواهر و اعراض تقسیم کنند و سپس با توجه به بدیهی بودن حدوث و دگرگونی‌های گوناگون در اعراض، و با توجه به اینکه جوهر هیچ‌گاه خالی از عرض نیست، به حدوث جواهر

---

۱. لامشی، التمهید لقواعد التوحید، ص۱۳۱ـ۱۳۲ و ۲۰۳ـ۲۰۴.

۲. بزدوی، اصول الدین، ص۱۳۱؛ نورالدین صابونی، البدایة من الکفایة، ص۱۴۰ـ۱۴۲.

۳. همان.

۴. ابومنصور ماتریدی، التوحید، ص۲۳۱.

برسند و حدوث مجموع عالم ـ به مفهوم ماسوی الله ـ را نتیجه بگیرند.[۱]

مقدمه دوم را برخی از متکلمان بدیهی دانسته‌اند و برخی دیگر از ماتریدیان، از جمله ابومعین نسفی برای آن تبیینی ارائه کرده‌اند. مطابق این تبیین، امر محدَث، وجودش جایز است و امر جایزالوجود، جایزالعدم نیز است. از این‌رو، امری که وجودش جایز و عدمش هم جایز باشد، وجودش مقتضای ذاتش نخواهد بود، بلکه مقتضای غیر است و به اقتضای غیر پا به عرصه وجود می‌نهد.[۲]

توحید

از مجموع کلمات ماتریدیان سه معنا یا سه مرتبه از توحید به دست می‌آید که عبارتند از: توحید ذاتی،[۳] توحیدصفاتی[۴] و توحید افعالی.[۵] توحید ذاتی به این معنا است که اولاً ذات خدا یکی است و ثانیاً همین ذات واحد قابل قسمت به اجزا نیست. مراد از توحید صفاتی، نفی شبیه و نظیر برای خداوند در باب صفات است و مقصود از توحید افعالی، نفی شریک برای خدا در باب افعال و خلق است.

ماتریدیان برای اثبات توحید، هم به دلایل نقلی و آیات و روایات و اجماع مسلمانان تمسک جسته‌اند[۶] و هم به ادله عقلی. اما نکته قابل توجه این است که برهان عقلی آنان، همان برهان تمانع است که آن را با تقریرهای گوناگون ذکر کرده‌اند. ماتریدیان این برهان را مفاد آیه شریفه **لو کان فیهما آلهة الأ الله لفسدتا**[۷] می‌دانند و کمال‌الدین بیاضی، از ماتریدیان متأخر، چند تقریر متفاوت از آن را جمع‌آوری کرده است. یکی از این تقریرها این است که اگر چند خداوند در عالم باشد، در این صورت یا قدرت هر یک از آنها در حدوث عالم و ایجاد دگرگونی در آن کافی است، یا

---

۱. ر. ک: ابومعین نسفی، تبصرة الادلة، ج۱، ص۶۱ـ۶۹؛ التمهید لقواعد التوحید، ص۱۲۳.

۲. ابومعین نسفی، التمهید لقواعد التوحید؛ ص۱۲۸.

۳. ابومنصور ماتریدی، تاویلات اهل السنة، ص۳۰۵، ر. ک: الماتریدیة دراسة و تقویما، ص۱۸۹.

۴. ر. ک: ملاعلی قاری، شرح الفقه الاکبر، ص۴۸و۴۹.

۵. ر. ک: ابن‌همام، المسایرة، ص۴۰ـ۴۶.

۶. ماتریدی، التوحید، ص۱۹.

۷. انبیاء، آیهٔ ۲۲.

خیر؟ اگر کافی باشد اجتماع دوعلت تامه برمعلول واحد لازم می‌آید واین محال است؛ و اگر قدرت هر یک در حدوث جهان کافی نباشد، مستلزم عجز است که با مقام الوهی منافات دارد.[۱]

صفات الهی

ماتریدیان در اثبات صفاتی چون حیات، علم، قدرت، سمع، بصر و... معمولاً دو دلیل اقامه کرده‌اند: یکی نظم و اتقان عالم هستی، و دیگری اینکه اگر خداوند به این صفات متصف نباشد، ناگزیر به ضدّ آنها متصف خواهد بود که عبارتند از موت، جهل، عجز و... و اینها همگی نقصند و نقص نیز نشانه حدوث و نیاز و فقر است که بر خداوند محال است.[۲] آنان صفات را غیر از ذات نمی‌دانند.

حال باید دید که اگر ماتریدیان، صفات خدا را غیر از ذات نمی‌دانند، پس به چه نوع ارتباطی میان ذات و صفات قایل‌اند؟ از آثار خود ماتریدی نمی‌توان چیزی در این‌باره به دست آورد؛ اما پیروان او رابطه صفات با ذات را مورد بحث قرار داده و معتقدند که صفات نه عین ذات‌اند و نه غیر آن. تعبیری که معمولاً در این مورد به کار می‌برند «لاهو و لاغیره» است.[۳] آنان برای اثبات عدم غیریت صفات از ذات، استدلال کرده‌اند که دو چیزی که غیر از دیگری است، می‌توان وجود یکی را همراه با عدم دیگری تصور کرد، اما این امر در مورد خدا و صفات او محال است. چون ذات و صفات خدا هر دو ازلی‌اند و راه یافتن عدم بر امر ازلی محال است. بنابراین، نمی‌توان وجود خدا و صفات را بدون دیگری تصور کرد. در نتیجه، مغایرت نیز منتفی می‌شود. آنان، برای این مدعای خود به ارتباط میان عدد «یک» از مجموعه «ده» مثال آوردند که «یک» نه عین «ده» است و نه غیر آن؛ چون بقای «یک» بدون «ده» و عکس آن محال است. پس یک و ده به یک وجود موجودند.[۴]

به هر روی، نحوه ارتباط میان ذات و صفات، از سوی ماتریدیان به‌خوبی توضیح داده نشده و مثالی هم که ارائه کرده‌اند، مع‌الفارق است؛ زیرا ترکیب عدد «یک» و «ده»، ترکیب جزء و کل است و درست است که جزء به انتفای کل، و کل به انتفای جزء منتفی می‌شود، اما رابطه ذات

---

۱. کمال‌الدین بیاضی، اشارات المرام من عبارات الامام، ص۹۷.

۲. ابومعین نسفی، التمهید لقواعد التوحید، ص۱۶۶ و ۱۶۷.

۳. همان، ص۱۱۷.

۴. همان، و لامشی، التمهید لقواعد التوحید، ص۶۲ و ۶۷.

و صفات خدا رابطه جزء و کل نیست؛ وگرنه ترکیب در ذات خدا لازم می‌آید و ترکیب در ذات خدا، هم موجب بطلان توحید در ذات می‌شود و هم موجب بطلان وجود خدا و این محال است. افزون بر این، تعبیر «نه عین ذات و نه غیر ذات»، تعبیری متناقض است و بیشتر به معما شبیه است تا حقیقتی دربارهٔ خدا و صفات او. اگر چیزی غیر از چیزی نیست، پس عین آن است و اگر عین آن نیست، پس غیر آن است. بنابراین، نحوهٔ ارتباط میان ذات و صفات در دیدگاه ماتریدیان به خوبی توضیح داده نشده است.

صفات ذات و صفات فعل

متکلمان مسلمان معمولاً صفات خدا را به دو دسته صفات ذات و صفات فعل تقسیم می‌کنند. بر پایه این تقسیم، صفات ذاتی، صفاتی‌اند که از مقام ذات خدا انتزاع می‌شوند و همانند خود ذات، ازلی و ابدی‌اند. اما صفات فعل از مرتبه فعل الهی انتزاع شده، در حقیقت عین فعل‌اند و از این‌رو، ازلی محسوب نمی‌شوند. مثلاً رزق صفتی است که از مقام فعل خدا که همان رزق دادن است، انتزاع می‌شود و همانند خود فعل حادث است.

ماتریدیان در تأیید اینکه خداوند به صفات فعل متصف می‌شود و اصلاً می‌توان خدا را صاحب فعل دانست و افعال را به خدا نسبت داد، به اجماع امت اسلامی و آیاتی از قرآن استناد می‌کنند که بر اساس آنها افعالی همچون میراندن، آفریدن، رزق دادن و... به خدا نسبت داده می‌شود و کسی در آن تردید ندارد. بنابراین، از منظر ماتریدیان، اصل استناد افعال به خداوند مورد پذیرش و اتفاق تمام مسلمانان است و در این مورد تردیدی نیست.[1]

اما مطلبی که ماتریدیان را از دیگر فرق اسلامی متمایز می‌کند، اعتقاد آنان به ازلی بودن تمام صفات افعال و قائم بودن آنها به ذات خداوند است. ماتریدیان معتقدند که تمام صفات افعال به تکوین بازمی‌گردد و تکوین هم صفتی ازلی و قائم به ذات خداوند است. این دیدگاه آنان با این اشکال مواجه می‌شود که تکوین عین مکوَّن است؛ چنانکه رزق عین رزق دادن است و اگر بنا باشد که تکوین یا هر صفت فعل دیگری، ازلی و قدیم باشد، لازم می‌آید که تمام پدیده‌های جهان که ناشی از مرحله فعل خداوندند، ازلی و قدیم باشند و این بر خلاف مدعای ماتریدیان است که بر حدوث جهان و تمام پدیده‌های آن اصرار دارند.

---

۱. ابومعین نسفی، التمهید لقواعد التوحید، ص۶۲ و ۶۷.

ماتریدیان برای فرار از این اشکال، به جدایی میان تکوین و مکوّن، و فعل و مفعول قائل شده و معتقدند که همان گونه که اراده، علم، قدرت و... . صفاتی ذاتی و ازلی هستند و متعلّق آنها می‌تواند اموری حادث باشد، تکوین و سایر صفات فعل نیز می‌توانند ازلی و قائم به ذات خدا باشند و در عین حال، متعلق آنها اموری حادث باشد.[۱]

ماتریدیان در اثبات ازلی بودن تکوین، چند استدلال اقامه کرده‌اند. یکی از آن استدلال‌ها این است تکوین از دو حال خارج نیست: یا ازلی است یا حادث. اگر حادث باشد، یا حدوث آن بدون محل بوده است که در این صورت، وجود عرض و صفت، بدون قیام به محل، محال است. اما اگر در محلی حادث شده باشد، این محل، یا چیزی غیر از ذات خداوند است که در این صورت، تکوین قائم به آن محل است و مکوّن و خالق، همان مقوم تکوین است، نه خداوند، و این خلاف فرض است. یا اینکه محلِ حدوثِ تکوین، ذات باری تعالی است که این نیز محال است؛ زیرا لازم می‌آید که خداوند محل عروض حوادث باشد. در نتیجه، تکوین صفتی ازلی و قدیم و غیر حادث خواهد بود.[۲] عین همین استدلال، در سایر صفات فعل نیز جاری است.

صفات خبری

صفات خبری، آن است که طریق اثبات آنها ادله سمعی و آیات و روایات است؛ مانند ید، عین، استوا بر عرش، مجیء، نزول و... .

برخی از فرق اسلامی برای پرهیز از تشبیه و تجسیم، این معانی را کنار نهاده و این صفات را به معانی دیگری تأویل برده‌اند. برخی دیگر عین این صفات را با معانی ظاهری‌شان بر خدا حمل کرده و برخی دیگر، به این صفات بدون کیفیت اذعان کرده‌اند.[۳]

ماتریدیان در این زمینه، رویکردی کاملاً تنزیهی دارند و اطلاق هرگونه صفتی را که مستلزم تشبیه یا جسمیت و جسمانیت خداوند باشد، بر خداوند جایز نمی‌شمارند. بدین جهت، برخی از ماتریدیان همچون ابومعین نسفی، به تأویل معنای ظاهری این صفات رضایت داده[۴] و

---

۱. بزدوی، اصول الدین، ص۶۹ـ۷۳؛ لامشی، التمهید لقواعد التوحید، ص۷۴ـ۷۸.

۲. ابومعین نسفی، التمهید لقواعد التوحید، ص۱۹۷ـ۲۰۲.

۳. ر. ک: ابوالحسن اشعری، الابانة، ص۳۵.

۴. ابومعین نسفی، تبصرة الادلة، ج۱، ص۱۸۸.

برخی دیگر، از جمله شخص ابومنصور ماتریدی با تأکید بر تنزیه خدا و با تمسک به آیه لیس کمثله شیء (شوری، آیهٔ ۱۱) معانی برخی از این صفات را به تفویض می‌سپارند.[۱]

کلام خدا

ماتریدیه قائل به کلام نفسی‌اند؛ اما تفسیر آنان از آن متفاوت است. تفسیر ماتریدیه از کلام نفسی این است که کلام خدا صفتی ازلی و ذاتی است که از جنس حروف و صداها نیست، بلکه صفتی قائم به ذات و منافی سکوت است. خدا به آن تکلم و امر و نهی می کند و منظور خود را ادا می‌فرماید؛ اما لفظی که از آن تعبیر می کند اصلاً صفت خدا نیست، بلکه مخلوق خدا است. ماتریدیان می گویند: اگر خدا از کلام خود به عربی تعبیر کند «قرآن» به وجود می‌آید و اگر به سریانی تعبیر کند «انجیل» شکل می گیرد و اگر اختلاف و تعددی در کم و کیف آن باشد در عبارات حاکی از کلام نفسی است نه در خود صفت کلام؛ چنان که خدا در زبان‌های مختلف و حتی در زبان واحد به عبارات مختلف نامیده می‌شود، ولی در ذات او هیچ اختلاف و تعددی راه ندارد.[۲]

خلق و کسب

ماتریدیان ـ همچون اشعریان ـ برای توجیه استناد فعل به دو فاعل به «نظریه کسب» تمسک جسته‌اند. از منظر آنان، میان ایجاد فعل و کسب فعل تفاوت وجود دارد و یک فعل می‌تواند از دو قدرت ایجادی و کسبی پدید آید. طبق این دیدگاه خداوند خالق اعمال ما است و انسان نیز کاسب است. برخی از آنان در تفاوت میان خلق و کسب گفته‌اند خلق در جایی است که فاعل مستقلاً و بدون اتکا به نیروی غیر، فعل را انجام دهد و کسب در جایی است که فاعل استقلالی از خود ندارد، بلکه به نیروی غیر متکی است[۳] و در چنین صورتی، دو قدرت که یکی مستقل با غیر مستقل و به تعبیری رابطه ظلّی و صاحب ظلّی به هم مرتبط می‌شوند. در این صورت، هم توحید در خالقیت حفظ می‌شود و هم آزادی و اختیار انسان زیر سؤال نمی‌رود.

---

۱. ماتریدی، التوحید، ص۷۴.

۲. ابومعین النفسی، تبصرة الادلة، ج۱، ص۲۵۹.

۳. ملاعلی قاری، شرح الفقه الاکبر، ص۱۱۴.

بنابراین در این مسئله نیز ماتریدیان قائل به جبر نیستند و معتقدند که تعلق علم، اراده و مشیت الهی و نیز قضا و قدر خداوند به فعل انسان نافی اختیار نیست. در این مورد ماتریدیان معتقدند که تعلق علم و اراده و مشیت خداوند و نیز قضا و قدر بر فعل اختیاری انسان کماهو تعلق می‌گیرد؛ یعنی خدا می‌داند و می‌خواهد که انسان فعلی را خودش با اختیار خود انجام دهد و یا ترک کند[1] و این راه حلی است که برخی از علمای شیعه نیز ارائه کرده‌اند.[2] به تعبیر دیگر ماتریدیه در این مورد به مکتب امامیه بسیار نزدیک است.

جالب‌تر اینکه کمال‌الدین بیاضی از متکلمان متاخر ماتریدیه، با نقل روایت «لاجبر و لاتفویض» از امام باقر(ع) و پذیرش کامل آن در مسئله خلق اعمال و جبر و اختیار، با دیدگاه امامیه هم رای می‌شود.[3] بنابراین، می‌توان ادعا کرد که ماتریدیان در این باب به امر بین‌الامرین قائل هستند. البته بسیاری از ماتریدیان به این معنا تصریح ندارند؛ اگرچه روح راه حل آنها، در این باب، همین دیدگاه امر بین‌الامرین است.

نبوت

از دیدگاه ماتریدیان، انسان ناقص است. هر چند خداوند موهبت عقل و حس را به او اعطا کرده است؛ ولی او نمی‌تواند از این طریق تمام منافع و مضارّ جهان را تشخیص دهد و در زندگی خود به کار گیرد و به سعادت نایل شود. علاوه بر این، هر چند وی می‌تواند و باید با عقل خود، خدا و خالق هستی را بشناسد، اما راهی برای به دست آوردن اوامر و نواهی‌ای که وسیله رستگاری اویند، ندارد. بدین سبب، نقص انسان ایجاب می‌کند که خداوند برای هدایت بشر به سوی خداوند و نیز برای آشناسازی آنان با جهان پیرامونشان، پیامبرانی را به سوی آنان گسیل دارد. در عین حال، آنان نبوت را نتیجه لطف و تفضل خدا بر بندگان می‌دانند؛ نه از باب وجوب اصلح و امثال آن.[4]

---

۱. ملاعلی قاری، شرح الفقه الاکبر، ص۱۰۲؛ بیاضی، اشارات المرام، ص۲۵۱؛ ابومعین نسفی، التمهید لقواعد التوحید، ص۳۲۹.

۲. مقایسه کنید با جعفر سبحانی، الالهیات، تقریر: حسن مکی العاملی، مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۰۹هـ، ص۵۴۳ـ۵۴۴.

۳. بیاضی، اشارات المرام، ص۲۵۷.

۴. کمال‌الدین بیاضی، اشارات المرام، ص۳۱۱؛ ماتریدی، التوحید، ص۱۸۴.

معیارهای پذیرش ادعای نبوت

ماتریدی برای پذیرش ادعای نبوت دو معیار را یادآور می‌شود:

۱. معیار درونی: اخلاق نیکو و فضائل ویژه؛

۲. معیار بیرونی: معجزه.[۱]

افزون بر اینها، برخی از ماتریدیان شرایط دیگری را نیز برای مدعی نبوت ذکر کرده‌اند که از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: مرد باشد؛ کامل‌ترین فرد زمان خویش باشد؛ صفاتی چون گنگی که مخلّ در ادای رسالت است، نداشته باشد و معصوم باشد.[۲] در برخی از این شرایط و نیز در حدود و ثغور آنها میان ماتریدیان اختلافاتی وجود دارد که در این مختصر نمی گنجد.

نبوت خاصه

به اعتقاد تمام مسلمانان، حضرت محمد ـ صلی اللّه علیه و آله ـ تمام شرایط نبوت را دارا است. ماتریدیان نیز در این اعتقاد، راسخ و استوارند. به اعتقاد آنان، پیامبر هم شرایط درونی و هم شرایط بیرونی نبوت را دارا بوده و از آن حضرت کمالات و فضائل فراوان و نیز معجزات گوناگون به دست ما رسیده است که مهم‌ترین آنها قرآن است که همواره انسان‌ها و مخالفان را به مبارزه دعوت کرده، اما هیچ کس نتوانسته است به این مبارزه‌طلبی پاسخ دهد.[۳]

در باب وجوه اعجاز قرآن، از کلمات ماتریدیان مطالب مختلفی به دست می‌آید. ظاهر عبارت برخی از آنان، به اعجاز بلاغی قرآن نظر دارد، اما به نظر می‌رسد ابومنصور ماتریدی به اخبار غیبی قرآن کریم، عنایت بیشتری دارد.[۴]

امامت

در نظام تفکر ماتریدیان امامت فرعی از نبوت است. ماتریدیه به مثابه بخشی از اهل سنت و

---

۱. التوحید، ص۱۸۸.

۲. صابونی، البدایة من الکفایة، ص۹۵.

۷۳. ر. ک: بزدوی، اصول الدین، ص۹۷ـ۹۸؛ صابونی، البدایة من الکفایة، ص۸۹.

۴. ر. ک: ابومنصور ماتریدی، تاویلات اهل السنة، ص۱۷۱.

جماعت، امامت را از مسائل سیاسی و از باب اداره امور مسلمین مطرح می‌سازند و از این‌رو، امامت از منظر ایشان به معنای حاکم و مدیر جامعه اسلامی است که می‌تواند بر امور عمومی مسلمانان حاکمیت داشته باشد.[1] از نگاه آنان، نصب امام و انتخاب او بر مسلمانان واجب است و آنان باید کسی را از میان خود برگزینند تا به امور آنان رسیدگی کند.[2]

به اعتقاد آنان، امام باید واجد شرایط ذکوریت، ورع، علم، کفایت و قرشیت باشد. بنابراین هاشمی و نیز عادل بودن را شرط نمی‌دانند. از این‌رو امامت مفضول با وجود افضل و نیز امامت فاسق جایز است و کسی حق ندارد علیه او قیام و شورش کند.[3] البته در اشتراط افضلیت، اختلافاتی میان آنان وجود دارد.

ماتریدیان همگام با دیگر بخش‌های اهل سنت و جماعت، بر این باورند که پیامبر پس از خود جانشینی تعیین نکرده است. از این‌رو، نصّی در قضیه امامت وجود ندارد. آنان بیشتر در این زمینه به عمل صحابه استناد می‌کنند و مدعی‌اند که اگر نصی وجود می‌داشت، صحابه به آن عمل می‌کردند؛ اما چون چنین نصی وجود نداشت، صحابه وظیفه خود دانستند که امام و رهبری برای خود برگزینند و به این امر اقدام کردند.[4] آنان نصوصی را که شیعیان در اثبات امامت و جانشینی امام علی(ع) ذکر می‌کنند یا از اساس نمی‌پذیرند، یا به صورتی توجیه می‌کنند که معنایی غیر از امامت و جانشینی داشته باشد.

به گمان آنان، امام و خلیفه مسلمانان پس از پیامبر ـ صلی الله علیه و آله ـ به ترتیب ابوبکر، عمر، عثمان و سرانجام علی است و پس از او خلافت به سلطنت مبدل می‌شود.[5] آنان فضیلت خلفا را نیز به ترتیب خلافت می‌دانند.[6]

حقیقت این است که این دیدگاه اهل سنت و جماعت به‌طور کلی اجتهاد در برابر نص است و در واقع می‌خواهند با انکار آن نصوص، عمل اکثریت صحابه را که در این خصوص به خطا

---

۱. ابن‌همام، المسایرة، ص۱۵۵؛ ابومعین نسفی، تبصرة الادلة، ج۲، ص۸۲۳.

۲. بزدوی، اصول الدین، ص۱۸۶.

۳. ابن‌همام، المسایرة، ص۱۶۹ـ۱۷۰.

۴. ابومعین نسفی، تبصرة الادلة، ج۲، ص۸۴۰ـ۸۴۳.

۵. همان، ص۸۴۹ به بعد.

۶. همان؛ صابونی، البدایة من الکفایة، ص۱۰۴.

رفته‌اند، توجیه و حمل بر صحت کنند. گویا مبنای این امر نیز این بوده که زمانی همچون قرن دوم که آشوب و اختلاف سرتاسر جهان اسلام را تهدید می کرد، سکوت در مورد عمل صحابه و فی الجمله به نیکی یاد کردن از آنها امری مقبول و شایسته بود و از این‌رو، بزرگان اهل سنت و جماعت، مصلحت را در این دیدند که از صحابه چیزی نگویند و عمل آنان را حمل بر صحت کنند؛ اما این مصلحت‌اندیشی به عنوان مبنایی برای اهل سنت اتخاذ گردید و بلکه فراتر نیز رفتند و تمام صحابه را عادل دانستند؛ در حالی که نظریهٔ عدالت صحابه به هیچ عنوان قابل دفاع نیست و با مضمون بسیاری از آیات که جنبهٔ توبیخی دارند و مخاطب بی‌واسطهٔ آنها صحابه‌اند و نیز با عمل خود صحابه و برخورد آنان با همدیگر و نیز با سرشت بشری صحابه مغایرت دارد.

بنابراین، دیدگاه ماتریدیان و اهل سنت در خصوص امامت بر مبنای محکمی استوار نیست و اجتهاد در برابر نص است. ضمن اینکه تنزل دادن مقام امامت که روایات نبوی آن را عِدل قرآن می‌داند، به مقامی صرفاً سیاسی فروکاستن نامقبول است.

معاد

به اعتقاد ماتریدیان، مباحث مربوط به معاد، از مباحثی است که با ادله سمعی و نقلی اثبات می‌شود و بدین جهت، آنان دربارهٔ مسائل مربوط به معاد و حتی ضرورت وجود معاد، استدلال عقلی ارائه نکرده‌اند. با این حال، مباحث آنان در این باب با سایر فرق اسلامی تفاوت عمده‌ای ندارد. آنان به پرسش و پاسخ در قبر، نقمات و نعمات قبر، آفرینش بهشت و دوزخ و جاودانگی آنها و طبقات مختلف آنها، میزان و صراط و حوض و شفاعت و... قائلند.[۱] از دیگر مسائلی که ماتریدیان به آن باور دارند، رؤیت خدا در قیامت توسط مؤمنان است. علی‌رغم اینکه آنان در مباحث خداشناسی، دیدگاهی کاملاً تنزیهی دارند، اما همان گونه که ذکر شد، در مباحث مربوط به آخرت، نقل‌گرا هستند و از این‌رو به رؤیت خداوند در روز قیامت قائل شده‌اند. با وجود این، آنان به مقتضای آیات میان رؤیت و ادراک، تمایز قائلند و معتقدند که ادراکْ مستلزم تناهی و محدودیت در ناحیه مُدرک است و از این‌رو خدا را نمی‌توان ادراک کرد؛ اما می‌توان رؤیت کرد.[۲]

در عین حال، آنان رؤیت خداوند را بدون مکان و جهت و بدون مقابله و اتصال شعاع یا

۱. به عنوان نمونه ر. ک: ملاعلی قاری، شرح الفقه الاکبر، ص۲۲۹ به بعد.

۲. ر. ک: تبصرة الادلة، ج۱، ص۴۳۵.

وجود مسافت بین بیننده و خدا می‌دانند.[۱] در اینجا است که دیدگاه آنان به نحوی دچار تناقض می‌شود. البته اگر رؤیت خداوند را به مفهوم رؤیت قلبی و تجربه عرفانی بدانیم، اشکالی به وجود نمی‌آید، لیکن مشکل در اینجا است که آنان به رؤیت با چشم سر اعتقاد دارند.[۲] در حالی که رؤیت با چشم لزوماً با لوازم جسمانی همراه است و رؤیت بدون اینها اساساً معنا ندارد. بنابراین، چگونه می‌توان چیزی را رؤیت کرد که در مکان و جهتی معین قرار ندارد و میان او و بیننده نیز مقابله و وجود مسافت خاصی نمی‌توان تصور کرد؟

○ پرسش

۱. نظریهٔ معرفت‌شناسی ماتریدیه را ارزیابی کنید.
۲. ماهیت ایمان از دیدگاه ماتریدیه چیست و آیا اعمال در آن دخالت دارد یا خیر؟
۳. مهم‌ترین برهان ماتریدیان برای اثبات وجود خدا چیست؟
۴. توحید از دیدگاه ماتریدیه، چگونه است و برهان آنان بر توحید ذاتی چیست؟
۵. دیدگاه ماتریدیه را در باب خلق اعمال و جبر و اختیار به اختصار بیان و ارزیابی کنید.
۶. نظر آنان را در باب امامت، بیان و نقد کنید.
۷. دیدگاه ماتریدیه را در باب رؤیت، ارزیابی و بررسی کنید.

○ برای مطالعهٔ بیشتر

۱. ابومنصور ماتریدی، التوحید، تصحیح: فتح‌الله خلیف، مصر.
۲. ابن‌همام، المسایرة فی علم الکلام، تحقیق: محیی‌الدین، مصر.
۳. بزدوی، اصول الدین، تحقیق: بیقریس، مصر.
۴. ملاعلی قاری، شرح الفقه الاکبر، تحقیق: مروان محمد الشعار، بیروت.
۵. لامشی، تمهید القواعد التوحید، تحقیق: عبدالمجید ترکی، بیروت.

---

۱. ابومنصور ماتریدی، التوحید، ص۸۲؛ ابومعین نسفی، التمهید القواعد التوحید، ص۲۱۷.
۲. ابن‌همام، المسایره، ص۱۹.

درس چهاردهم

◇

سلفیّه

ابن تیمیّه

احمد بن عبدالحلیم، معروف به ابن تیمیّه در سال ۶۶۱هجری در خانواده‌ای حنبلی‌مذهب به دنیا آمد[1]. پدرش عبدالحلیم از علمای بزرگ دینی شهر بود. او در نزد پدر و دیگر حنابله درس آموخت و علوم دیگر رانیز فرا گرفت. در کلام، فلسفه، ملل و نحل، عقاید ادیان دیگر و ریاضیّات تبحر داشت و در فقه حنبلی به درجهٔ افتا رسید و فتواهایی داد که باعث رنجش بسیاری شد. او روحی پرشور داشت و با دخالت در کارهای سیاسی و سخت‌گیری بر مخالفان، عده‌ای را مخالف و موافق خود ساخته بود. در جنگ ممالیک مصر با مغولان شرکت و مردم شام را بر ضد غازان تحریک کرد. مردم به او گفتند که غازان مسلمان شده، ولی ابن تیمیه غازان را به خوارج تشبیه کرد و جنگ با آنان را لازم شمرد. در سال ۷۰۴هجری سنگی که مردم شهر به او تبرک جسته و معتقد بودند که اثر پای حضرت رسول(ص) بر آن است، شکست و گفت: تبرک و بوسیدن آن جایز نیست. او به مخالفت با ابن‌عربی برخاسته، کتاب فصوص الحکم ابن‌عربی را رد کرد و صوفیان را کافر خواند. به همین علت ابن تیمیه به مصر فراخوانده شد. شکایت‌ها به خاطر کتاب العقیدة الوسطیة و العقیدة الحمویة بود که ردّی است بر اشاعره و صوفیان. او به زندان افتاد و در جلسهٔ محاکمه گفت: طلب و یاری از خداوند جایز است، ولی از رسول خدا جایز نیست، چه برسد به افرادی مثل ابن‌عربی. قاضی وی را به حبس انداخت. با روی کار آمدن ملک ناصر در مصر در سال ۷۰۹هجری ابن تیمیه احترام یافت و آزادانه به نشر عقاید خود پرداخت. در نزد ابن تیمیه فقط اصحاب حدیث ـ بالاخص حنابله ـ بر

---

۱. با اقتباس از مدخل ابن تیمیّه، دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

حق بوده و بقیه ـ صوفیان، اشاعره، ماتریدیه و حنفیان، شیعیان ـ همه راه باطل را انتخاب کرده‌اند. در سال ۷۲۶هجری ابن‌قیّم جوزی شاگرد ابن تیمیّه، مسئلهٔ توسل به انبیا را جایز ندانست و استحباب زیارت قبر حضرت رسول(ص) را منکر شد و در این باره به فتوای ابن‌تیمیه استناد کرد. مردم شام از این مسئله شکایت کرده، باعث شد که ابن‌تیمیه به زندان بیفتد. هر چهار قاضی مذاهب چهارگانه مصر فتوای ابن‌تیمیه مبنی بر معصیت دانستن زیارت قبور انبیا را نکوهش کرده و حکم به حبس آن دادند. ابن‌تیمیه در سال ۷۲۸هجری در زندان درگذشت. او تندخوی بود و در بحث، گاه چنان تند می شد که به مخاطب اهانت می‌کرد. خود را مجتهد می‌دانست و از کسی تقلید نمی‌کرد. زن نگرفت و هدیه از شاهان نمی‌پذیرفت. در برابر کسی خم نمی‌شد و بر بسیاری از بزرگان دین خرده می‌گرفت. کثیری از بزرگان اهل سنّت در ردّ اعتقادات ابن‌تیمیه کتاب نوشته، دیدگاه‌های خاص او را رد کردند. تقی‌الدین سبکی (م۷۵۶هـ. ق) کتابی به نام **الدرة المضیئة فی الرد علی ابن تیمیه** نوشت.

عده‌ای نیز مثل ابن کثیر (م۷۴۴هـ. ق) صاحب **البدایة والنهایة**، ذهبی (م۷۴۸هـ.ق) مورخ و محدث معروف اهل سنّت، مِزی صاحب **تهذیب الکمال** (م۷۴۲هـ. ق) از ابن‌تیمیه تمجید و دفاع کرده‌اند. بزرگ‌ترین مدافع ابن‌تیمیّه، شاگرد وی، ابن‌قیّم جوزی (م۷۵۱هـ. ق) است که در تمام عقاید تابع ابن‌تیمیه بود و کتاب‌های متعددی در تأیید عقاید ابن‌تیمیه نوشت. ابن‌تیمیه در فقه و اعتقادات پیرو احمد بن حنبل محسوب می‌گردد، ولی اجتهادات جدیدی داشت که در سخنان و مطالب پیشینیان کمتر اثری از آن یافت می‌شد.[۱]

عقاید ابن تیمیه

مبانی فکری ابن‌تیمیه همان مبانی فکری احمد بن حنبل است. مهم‌ترین مبنای ابن‌تیمیه اعتقاد کامل و صد در صد به پیروی از سلفِ اصحاب حدیث ـ صحابه و تابعین تا قرن سوم ـ است. بنابراین وی توجه تام به مأثورات وارده از گذشتگان داشت و مهم‌تر از آن، آنها را قابل تأویل نمی‌دانست. او معتقد بود که سلف بهتر از دیگران قرآن و سنت را فهمیده‌اند؛ زیرا آنان با پیامبر زندگی کرده و یا با

۱. دربارهٔ ابن‌تیمیه، زندگانی و افکارش بنگرید: عبدالرحمن شرقاوی، **الفقیه المعذب ابن‌تیمیه**؛ محمد بن ابراهیم الشیبانی، **اوراق مجموعة من حیاة شیخ الاسلام ابن تیمیّه**؛ عبدالرحمن محمد سعید، **المقالات السنیّة فی تبرئة شیخ الاسلام ابن تیمیّه**.

کسانی که با پیامبر زیسته‌اند، معاشرت داشته‌اند. بنابراین، فهم آنها بهترین فهم است و عقیدهٔ متکلمان و فیلسوفان، بدعتی در دین است.[۱] او معتقد است که همهٔ سلف، خدا را در آسمان می‌دانستند و او را قابل اشارهٔ حسی معرفی می‌کردند. بنابراین در نگاه او خدا قابل اشاره، قابل دیدن و بالای عرش است.[۲] در عین حال ابن تیمیه معتقد است که هر کس خداوند را شبیه مخلوقات بداند، کافر و مضلّ است. ابن تیمیه در موارد متعدد صراحتاً تشبیه و تجسیم را از خداوند نفی می‌کند؛ در عین حال، آیات و روایات موهم تشبیه را می‌پذیرد و آن را به «بلاکیف» تفسیر می‌کند. مهم‌ترین ایراد این سخنان، این است که این کلمات موهم تشبیه و تجسیم است و با بیان الفاظ مبهم نمی‌توان از تشبیه و تجسیم فرار کرد. از مبانی فکری ابن تیمیه، بلکه تمام حنابله این است که به وجود غیر جسمانی و مجرد (حتی در مورد خداوند)، معتقد نیستند و این باعث شده که دیگران به آنان، لقب مشبّهه و مجسّمه بدهند. ابن تیمیه بسیار تلاش کرد تا از این اتهام فرار کند، ولی نتوانست محمل درستی برای آن بیابد. او کوشید تا با فرق گذاشتن بین مرکّب و غلیظ (متراکم)، ترکّب را از خدا دور کند، ولی تراکم را برای آن ثابت نماید. اما چگونه ممکن است چیزی متراکم باشد، ولی مرکب نباشد؟! بنابراین ابن تیمیه از یک طرف می‌خواهد جسمانی بودن را از خدا دور سازد و از طرف دیگر می‌گوید هر چیزی که قابل رؤیت و اشاره نباشد، وجود خارجی ندارد و این چنین به تناقض گویی می‌افتد. در باب رابطهٔ خدا و صفاتش و نیز وحدانیت خداوند، ابن تیمیه با ذکر مثالی از احمد بن حنبل، وحدانیت خدا را به درخت خرما، و صفات خداوند را به ساق و شاخ و برگ درخت خرما تشبیه می‌کند. بنابر نظر او صفات غیر از ذات هستند و عین ذات نیستند. اندیشمندان شیعی به این تفکر انتقاد کرده‌اند که اولاً آیا این صفات را خدا آفریده یا دیگری؟ اگر خدا آفریده، آیا خود، واجد آن بوده یا نه؟ اگر واجد بوده، چه احتیاج به خلق آنها داشته؟ و اگر واجد نبوده چه کسی آنها را آفریده است؟ و اگر صفات عین ذات نیست، پس باید به صورت ترکیبی باشند، پس خدا محتاج به اجزای خود است. ابن تیمیه در جواب این ایرادات به تناقض گویی افتاده و نتوانسته است جواب قانع کننده‌ای به آنها بدهد.[۳] در باب

---

۱. ر. ک: ابن تیمیه، مجموعة التفسیر، ص ۳۶۰ـ۳۶۲؛ همو، الفتوی الحمویة الکبری، ج ۱، ص ۴۲۵ـ۴۳۴؛ همو، الرّد علی المنطقیین، ص ۴۵۷ـ۴۶۹.

۲. ر. ک: ابن تیمیه، دره تعارض العقل والنقل، ج ۱۰، ص ۲۴۴ به بعد؛ عزیز العظمه، ابن تیمیه، ص ۴۲۱ به بعد.

۳. ر. ک: ابن تیمیه، منهاج السنة النبویة، ج ۱، ص ۲۳۷ـ۲۶۴ (فصل قال الرافضی: وقالت جماعة الحشویة انّ الله جسم).

جبر، او معتقد به قَدَر الهی است و همه چیز را به مشیّت سابق الهی و قضا و قدر باز می گرداند. از طرف دیگر می‌داند اگر به جبر مطلق معتقد شود، ثواب و طاعت و تکلیف و عقاب و... بی‌معنا است. بنابراین در پی راه حل است؛ ولی راه حل او دردی را دوا نمی کند. او با فرق گذاشتن بین «فعل» و «خلق»، افعال انسان را فعل انسان و مخلوق خدا می‌داند. اما معلوم نیست چه فرقی بین فعل و خلق است. ابن‌تیمیه در جواب ایراد علامه حلّی که اگر خالقِ همهٔ افعال خداست، پس فرق خوبی و بدی چیست، جواب قانع کننده‌ای نمی‌دهد و به نحوی از جواب طفره می‌رود.[1] علامه حلّی به دیدگاه جبرنگر اهل حدیث چند ایراد گرفته است که عبارتند از: «۱. خدا قبیح انجام می‌دهد؛ ۲. خدا بر طبق مصلحتِ عبادِ خود، عمل نمی کند؛ ۳. خدا ظالم‌تر از همه است؛ ۴. ارسال رسل معنا ندارد؛ ۵. عذاب پیامبر اسلام و ثواب دادن ابلیس جایز است، زیرا خدا افعالش از روی اغراض نیست؛ ۶. تکلیف ما لایطاق جایز است؛ ۷. عدم لزوم تصدیق انبیا و...».[2] ابن‌تیمیه قائل است که کلام خدا مخلوق نیست و قرآن هم که کلام خدا است، مخلوق نیست. او معتقد است که اگر قرآن قائم به ذات خدا نباشد و منفصل باشد، دیگر کلام خدا نخواهد بود. بنابراین کلام خدا از نظر نوع، قدیم و از نظر جزئیات مثل قرائت در قالب اصوات و حروف، مخلوق و حادث است.[3] ایراد این مطلب آن است که نوع، کلّی است و تمام منطقیون گفته‌اند که کلّی وجود خارجی ندارد. دیگر اینکه بسیاری از مطالب قرآن بازگوکنندهٔ تاریخ پیامبران و اوضاع و شرایط زمان پیامبر است که در قالب الفاظ آمده است و تمام این امور حادث‌اند، پس چگونه می‌توانند قدیم باشند.

ابن‌تیمیه به پیروی از احمد بن حنبل، امکان دیدن خدا را در روز قیامت پذیرفته است. دلیل پذیرش آن نزد حنابله معلوم است. در نگاه آنان شیء مجرد وجود ندارد و خدا نیز موجودی قائم به خود است و قابل اشاره. بنابراین خدا قابل رویت است. ابن‌تیمیه تصریح به جسمانیت نمی کند؛ ولی از مطالبش به دست می‌آید که قائل به تجرد و بساطت الهی نیست.[4]

ابن‌تیمیه در طول دوران زندگی خود آرای جدیدی را نیز مطرح ساخت که چند قرن پس از او

---

۱. همان، ج۱، ص۲۶۴ـ۲۷۴ و نیز ج۲، ص۷۲ـ۷۵؛ درء تعارض العقل والنقل، ج۶، ص۲۳۴ـ۲۷۴.

۲. منهاج الکرامة، ص۴۰ـ۴۵ (حدود بیست اشکال و ایراد)؛ شرح منهاج الکرامة، ص۸۹ـ۱۰۲.

۳. منهاج السنة، ج۲، ص۱۸۱ـ۱۹۹.

۴. همان، ج۱، ص۲۱۵ به بعد.

وهابیت آنها را احیا کرده، باعث تفرقه در جهان اسلام گردید. وی در کتاب قاعدة جلیلة فی التوسل والوسیلة، بعد از تقسیم توسل به سه قسم، می‌نویسد: «توسل به معنای دعای پیامبر و شفاعت او در زمان حیات ایشان، ایرادی ندارد و روایاتی دالّ بر آن وجود دارد؛ ولی توسل به پیامبر، بعد از مرگ ایشان و قسم دادن خدا به پیامبر، بدعت، و احادیث وارده در این زمینه ضعیف است».[۱] وی روایاتِ مخالفِ نظر خود را توجیه و تأویل می کند؛ حال آنکه خود تأویل احادیث را نمی‌پذیرفت. او درباره حدیث توسل مرد نابینا و قرائت جمله اللهم انّی اسالک و اتوجه الیک بنبیّ الرحمة که در سنن ترمذی آمده است، می‌نویسد: «این توسل به خود پیامبر نیست، بلکه توسل به دعا و شفاعت پیامبر است. دیگر آنکه در زمان حیات است، نه در زمان ممات».[۲] ولی علمای اهل سنت احادیث بسیاری از کتب معتبر اهل سنت نقل کرده‌اند که نشان می‌دهد سیرهٔ پیامبر و صحابه، توسل به انبیای عظام گذشته بوده است. حضرت رسول در رحلت فاطمه بنت اسد فرمود: اغفر لامی و وسّع علیها مدخلها بحقّ نبیک والانبیاء الذین من قبلی.[۳] از نکات قابل توجه این است که بزرگان اصحاب حدیث، که قبل از ابن تیمیه بوده‌اند، هیچ کدام این عمل را منع نکرده و فتوا به حرمت آن نداده‌اند. گویا مهم‌ترین دلیل ابن تیمیه و به پیروی از آن، وهابیت، این است که آنان قائل به تجرد روح نیستند و می‌پندارند که انسان با مردن، دیگر حیاتی ندارد تا بتواند بشنود، بفهمد و از خداوند طلب مغفرت برای مستغفرین نماید! حال آنکه آیاتی از قرآن و روایات متعددی در صحاح ستة، دال بر این مطلب است؛ بلکه لازمهٔ پذیرش عذاب قبر از سوی احمد بن حنبل این است که باید نَفْسی باشد تا عذاب داشته باشد.

ابن تیمیه به استناد روایاتی مثل لعن الله الیهود والنصاری اتخذوا قبور انبیائهم مساجد زیارت قبور و مشاهده متبرکه و بنای عمارت بر آن را بدعت شمرده و قائل است که سلف بر آن عمل نکرده‌اند.[۴] وی با نوشتن کتاب الزیارة، زیارت را به بدعت و سنّت تقسیم کرده و زیارت شرعی را دعا برای میت دانسته و زیارت بدعت را «هی التی یُقصد بها أن یطلب بها من المیّت الحوائج أو یطلب منه الدعاء والشفاعة، أو یقصد الدعاء عند قبره، لظنّ القاصد انّ ذلک اجوب للدعاء... کلها مبتدعة» تعریف

---

۱. ر. ک: قاعدة جلیلة فی التوسل والوسیلة، ص۸۲، بلکه تمام کتاب و نیز الفتاوی الکبری، ج۲، ص۳۹و۴۰.

۲. ابن تیمیه، حیاته و عقائده، ص۱۶۹ـ۱۷۷.

۳. جعفر سبحانی، آیین وهابیت، ص۱۴۹ـ۱۵۰.

۴. منهاج السنة، ج۱، ص۱۳۰ به بعد.

کرده است. بحث در اینجا، به بحث توسل بازگشت دارد که جوابش گذشت.[۱] ولی روایات زیادی در سنن معتبر اهل سنت هست که دالّ بر صحت و استحباب زیارت است. ابن ماجه و دارقطنی و دیگران نقل کرده اند که «مَن زارنی بعد مماتی فکانّما زارنی فی حیاتی» یا «وجبت له شفاعتی».[۲] در کتاب الفقه علی المذاهب الاربعة، از علمای مذاهب اربعه نقل کرده که «زیارة قبر النبی فهی من اعظم القرب... ».[۳] ابن تیمیه با استناد به حدیث «لاتشدّ الرحال الاّ الی ثلاثة، المسجد الحرام، المسجد الاقصی و مسجدی هذا» سفر برای زیارت قبور اولیای خدا را حرام می داند.[۴] در جواب ابن تیمیه، سخنان ابن قدامه ـ از معروف ترین و بزرگ ترین فقیهان حنبلی مذهب ـ را در کتاب معروف المغنی نقل می کنیم. او در این زمینه می نویسد: «فإن سافر لزیارة القبور والمشاهد... والصحیح إباحته و جواز القصر فیه لانّ النبی کان یأتی قباء و یزور القبور... » و نیز «لانعلم بین اهل العلم خلافاً فی إباحة زیارة القبور». و از احمد بن حنبل رسیده است که زیارت قبور افضل از ترک آن است و پیامبر فرموده: «کنتُ نهیتکم عن زیارة القبور فزروها فإنّها تذکرکم الموت... ».[۵] ابن حزم نیز در کتاب المحلی می نویسد: «و یستحب زیارة القبور و هو فرضٌ و لو مرة و لاباس یزور المسلم قبر حمیمه المشرک، الرجال والنساء سواء».[۶] از دیگر ایراداتی که بر ابن تیمیه در این باره وارد است، نفی سیره تمام مسلمین در قرون گذشته است که برای زیارت قبور خود، مسافرت کرده و کسی آنها را منع نمی کرد. ابن مفلّح حنبلی که بعد از ابن تیمیه است در کتاب المبدع خود، بعد از نقل مطالب ابن تیمیه، حکم به جواز سفر برای زیارت قبور می دهد و حدیث لاتشدّ الرحال را بر نفی فضیلت حمل می کند، نه بر تحریم.[۷] ابن تیمیه و ابن قیّم با استناد به برخی روایات ضعیف السند، بنای عمارت بر قبور را جایز ندانسته، محو مساجدی را که بر قبور بنا شده است، واجب می دانند.

۱. کتاب الزیارة، ص۱۳ـ۱۴ و ۳۸ـ۳۹.

۲. سنن ابن ماجه، باب ماجاء فی زیارة القبور، ج۲، ص۲۶۴ـ۲۶۸، حدیث ۱۵۶۹ به بعد؛ سنن دارقطنی، ج۲، ص۵۳۰ـ۵۳۲، حدیث ۲۶۵۶ـ۲۶۶۰.

۳. الفقه علی المذاهب الاربعة و مذهب اهل البیت، ج۱، ص۶۹۴ـ۶۹۹.

۴. الفتاوی الکبری، ج۳، ص۳۹ـ۷۳ (کتاب الجنائز).

۵ ر. ک: المغنی، ج۲، ص۲۶۴ و ۵۶۵ـ۵۷۱ (مباحث مفصلی درباره قرائت قرآن نزد قبر و زیارت زنان). نیز بنگرید: ابن مفلح حنبلی، المبدع شرح المقنع، ج۲، ص۲۸۳ به بعد.

۶. المحلی، ج۵، ص۱۶۰ شمارهٔ ۶۰۰ (ابن حزم زیارت قبر دوست مشرک را نیز جایز می داند).

۷. المبدع شرح المقنع، ج۲، ص۱۱۴ـ۱۱۶.

ولی علمای تمام اعصار خلاف آن را جایز شمرده و حداکثر فتوا به کراهت داده‌اند. اصحاب پیامبر، رسول خدا را در خانه‌اش خاک کردند و هیچ گاه درصدد تخریب آن برنیامدند. سیره مسلمین در طول تاریخ این بوده است که هیچ گاه بنای قبور حضرت ابراهیم در شام، دانیال نبی در شوش و امثال آن را نه تنها خراب نکردند، بلکه در نگهداری و تعمیر آنها می کوشیدند. قبر پیامبر اسلام را که در کنار مسجد بود، به داخل مسجد بردند و کسی بر آنها اعتراض نکرد و فتوا به حرمت و وجوب تخریب نداد.[1] آیهٔ ۲۱ سورهٔ کهف در قرآن، صراحتاً بنای مسجد یا غیر آن را بر قبور تجویز کرده است: **اذ یتنازعون بینهم امرهم، فقالوا ابنوا علیهم بنیاناً، ربهم اعلم بهم، قال الذین غلبوا علی امرهم لنتخذن علیهم مسجداً**. در این آیه از بنای مسجد بر قبور به نیکی یاد شده است. اگر کار حرامی بود، نباید خداوند با تمجید از آن یاد نماید. روایات ضعیف نیز نمی‌توانند در مقابل ظاهر قرآن قابل عمل باشند.

از دیدگاه‌های دیگر ابن تیمیه در این زمینه می توان به حرمت نذر برای اهل قبور، قسم خوردن به غیر خدا و تکریم موالید و وفیات بزرگان، یاد کرد، که تمام اینها را با استناد به روایات ضعیف، شرک و حرام می‌داند. ولی اکثر علمای اسلام به غیر از ابن تیمیه آنها را نه تنها جایز، بلکه گاه فتوا به استحباب آن داده و خود عمل کننده به آن بوده‌اند. کتاب **التوسل بالانبیاء والصالحین** و نیز کتاب **التبرک بالصالحین و آثارهم**، اثر شیخ قریب الله، در مشروعیت توسل و تبرک، و کتاب **شواهد الحقّ فی الاستغاثة بسید الخلق**، نوشته شیخ یوسف نبهانی در ردّ دیدگاه‌های ابن تیمیه در تحریم زیارت نبی و توسل به آن و مشروعیت سفر و توسل به اولیای الهی می‌باشد و کتاب **مفاهیم یجب ان تصح** از علوی مالکی حسنی در ردّ دیدگاه‌های ابن تیمیه و وهابیت از کتاب‌های خود اهل سنّت در ردّ ابن تیمیه است.

سلفیّه

سلف، در لغت به معنای گذشته است؛ ولی در معنای اصطلاحی آن اختلاف است. اکثر نویسندگان، نسل اوّل از تابعین را سلف صالح نامیده‌اند.[2] سیدمحمد کثیری در کتاب **السلفیّة بین اهل السنة والامامیّة** درباره اصطلاح سلفیه می‌نویسد: «سلفیه در قرن چهارم هجری ظهور کرد.

---

۱. ر. ک: **بحوث فی الملل والنحل**، ج۴، ص۱۷۷ـ۲۱۹.

۲. ابن منظور، **لسان العرب** ج۹، ص۱۵۸ـ۱۵۹؛ جابری، **الفکر السلفی عند الشیعة الاثنا عشریة**، ص۱۵ـ۱۹.

آنان از حنابله بوده، می‌پنداشتند که تمام آرای آنها به احمد بن حنبل که احیاگر عقیده سلف بود، می‌رسد. سپس سلفیه در قرن هفتم توسط ابن تیمیّه احیا شد که امور دیگری به آن افزود».[۱] بنابراین می‌توان سلفیّه را همان حنابله‌ای نامید که از اصحاب حدیث پیروی می‌نمایند. ولی در بین مستشرقین، سلفیه به عده‌ای خاص در شمال آفریقا اطلاق می‌شود. رمضان البوطی در کتاب السلفیة مرحلة زمینة مبارکة لا مذهب اسلامی در این باره می‌نویسد:

> نخستین بار ظهور شعار سلفیه در مصر بود. زمانی که مصر در اشغال انگلستان بود، حرکت اصلاح دینی به رهبری جمال‌الدین اسدآبادی و محمد عبده شکل گرفت. در آن زمان مصر خاستگاه بدعت‌ها و خرافه‌ها بود و زوایای الازهر با طریقه‌های تصوف پر شده بود... عده‌ای عقیده داشتند که می‌بایست به تمدن غرب پیوست... و گروهی بر این باور بودند که می‌بایست با بازگرداندن مردم به دامن اسلام ناب، از قید بدعت‌ها و خرافات رهایی یافت... پیشگامان این حرکت سیدجمال، محمد عبده، رشید رضا و عبدالرحمن کواکبی بودند... شعار بازگشت به سلف در آن زمان یک مذهب نبود... بلکه تنها عنوان یک دعوت بود... در این دعوت، پیشاپیش همه، رشید رضا بود که سعی می‌کرد به سلف نزدیک شود... محب‌الدین خطیب، مدیریت مؤسسه‌ای به نام سلفیه را بر عهده داشت و این چنین آوای سلفیه در گوش‌ها طنین افکند... در همین زمان مذهب وهّابی درنجد گسترش یافت و واژه سلفیه، میان پیروان مذهب وهّابی رواج یافت و دل‌های بسیاری را متوجه خود ساخت. پیروان محمد بن عبدالوهاب از لفظ وهابیت که نشان‌دهنده سرچشمه آنها بود، ناخشنود بودند و همین امر آنها را بر آن داشت که واژه سلفیه را جایگزین این نام کنند و به تبلیغ مذهب خود با نام جدید بپردازند، تا از این رهگذر وانمود نمایند که افکار و اندیشه‌های این مذهب به سلف بازمی‌گردد... و چنین بود که لقبی که برای تبلیغ اصلاح بنیان نهاده شده بود... بر مذهبی اطلاق شد که تنها خود را بر حقّ دانسته و همه مسلمانان را بر باطل می‌داند... و این برگزیدن، خود بدعتی است که پیش از این نبوده است... امروزه از دیدگاه صاحبان این بدعت، سلفی کسی است که به فهرستی از آرای اجتهاد معیّن پایبند باشد و از آنها دفاع کند و هر که را از دایرهٔ این آرای بیرون باشد، نابخرد و بدعت‌گذار بخواند... .[۲]

---

۱. السلفیّة بین اهل السنة والامامیّة، ص۳۸ـ۳۹؛ محمد ابوزهره، تاریخ المذاهب الاسلامیّة، ص۳۲.

۲. سلفیّه بدعت یا مذهب، ص۲۵۶ـ۲۶۱ (با تخلیص فراوان).

در دائرةالمعارف مصاحب درباره سلفیه آمده است: «سلفیه عنوان عمومی افراد و فرقه‌هایی از مسلمین متجدّد، مخصوصاً در مصر و هند است، که مسلمین را از برخی امور تحذیر می کنند... مروّج عمده آن سیدرشیدرضا، شاگرد محمد عبده بود که مخصوصاً در مجله المنار به ترویج این فکر اهتمام داشت... ».[1] همین دیدگاه را به صورت تفصیلی می‌توان در دائرة المعارف اسلام که به زبان انگلیسی تدوین گشته است، یافت که به فعالیت‌های رشید رضا در مصر و شام، ابن‌بادیس در الجزایر و تونس و شیخ طاهر الجزایری پرداخته است.[2] رشید رضا در مجله المنار کوشید تا بین شریف مکه و آل سعود صلح ایجاد کند، ولی با روی کار آمدن وهابیت از کار آنها دفاع کرد و به تأیید دیدگاه و اعمال آنان پرداخت و وهابیت را همان مذهب سلف صالح در عقاید و مذهب احمدبن حنبل در فروع معرفی کرد و ملک عبدالعزیز را از عقلای معتدل و نه از افراطیون، معرفی نمود. دفاع رشید رضا باعث شد که عده‌ای او را متهم کنند که از ملک عبدالعزیز هدیه دریافت کرده است. وی در مقابل این اتهام نوشت: «من حدود ربع قرن ـ بیست و پنج سال ـ به خاطر خدا از وهابیت دفاع کردم و با مطالعه التوحید و کشف الشبهات محمد بن عبدالوهاب یقین کردم که وهابیّت نیّت اصلاح دارد و اراده کرده که اسلام را به عهد اوّلش بازگرداند و امیدوارم که اسلام و عرب را به عظمت قبلی خود بازگرداند... ».[3] این چنین بود که رشید رضا در دامی افتاد که خود نمی‌خواست. تأییدات وی باعث شد که تندروی‌های وهابیت بیشتر شود و خود را فقط حق مطلق بپندارند و تمام فِرَق اسلامی را از دایره عقاید سلف خارج سازند.

○ پرسش

۱. علت مخالفت ابن‌تیمیه با اعمال و افکار صوفیان چه بود؟ با مطالعه العقیدة الوسطیّة، آن را بیان کنید.

۲. با مراجعه به منابع، دیدگاه اصحاب حدیث را در باب روح و برزخ بیان کنید.

۳. خداشناسی ابن‌تیمیه را نقد کنید.

---

۱. دائرة المعارف مصاحب، ج۱، ص۱۳۲۶.

2. The Encyclopaedia of Islam. vol.8, pp.900-909.

۳. محمد احمد ورنیقه، السید محمد رشید رضا و اصلاحاته الاجتماعیة والدینیة، ص۱۶۳ـ۱۸۷.

۴. دیدگاه دیگر حنبلیان را در باب زیارت قبور بنویسید.
۵. سلفیه را تعریف کنید.

○ برای مطالعهٔ بیشتر

۱. جعفر سبحانی، **بحوث فی الملل والنحل**، جلد اوّل، (عقاید اهل حدیث و سلفیّه).
۲. احمد بن حجر آل بوطامی، **العقاید السلفیة بادلتها النقلیة والعقلیة**، قطر، ۱۴۱۵هـ. (کتابی کلاسیک در دو جلد در عقاید اصحاب حدیث، حنابله، ابن تیمیه و وهابیت).
۳. مصطفی حلمی، **قواعد المنهج السلفی فی الفکر الاسلامی**، دارالدعوة، مصر، ۱۴۱۶هـ. (کتابی در مورد مبانی فکر سلفیّه؛ تقدیم شرع بر عقل؛ ردّ تاویل؛ تمسک به ظاهر حدیث و آیه؛ سلفیه عصر حاضر).
۴. سیدمحمد کثیری، **السلفیّة بین اهل السنة والامامیة**، الغدیر، بیروت، ۱۴۱۸هجری (کتابی تحقیقی در ردّ حنابله، ابن تیمیه و وهابیت).
۵. عباس زریاب، **دائرةالمعارف بزرگ اسلامی**، مدخل «ابن تیمیّه».
۶. عبدالرحمن بن صالح بن صالح الحمود، **موقف ابن تیمیّه من الاشاعرة**، مکتبة الرشد، عربستان (کتابی در سه جلد در ردّ اشاعره و زندگانی و افکار ابن تیمیه).

درس پانزدهم

◇

وهابیت

زندگانی محمد بن عبدالوهاب

محمد بن عبدالوهاب بین سال‌های ۱۱۱۱ تا ۱۱۱۵ هجری قمری در خانواده‌ای حنبلی‌مذهب در شهر عُیَینه از شهرهای کویری عربستان به دنیا آمد. خانوادهٔ وی از اهل علم بوده، پدرش و برادرش از علمای حنبلی‌مذهب شهر محسوب می‌شدند. بعد از تلمّذ نزد پدر و دیگر عالمان حنبلی شهر، به مدینه سفر کرد و نزد شیخ عبدالله بن ابراهیم حنبلی نجدی، عقاید ابن‌تیمیه را فراگرفت. پس از بازگشت دیدگاه‌های جدید خود را بیان کرد، و به همین دلیل بین او و پدرش نزاع درگرفت. در سال ۱۱۵۳ هجری پدرش از دنیا رفت و باعث شد که محمدبن عبدالوهاب عقاید خود را با وضوح بیشتری بیان کند. به علت پیشینهٔ این مطالب در کتب حنابله، عده‌ای پیرو او گشته، کار وی بالا گرفت. در سال ۱۱۶۰ هجری محمد بن عبدالوهاب به درعیّه رفت. امیر درعیه محمد بن سعود (جدّ آل‌سعود) او را گرامی داشت و در مقابل، شیخ آرزو کرد که روزی تمام نجد به طاعت محمد بن سعود درآید. بدین ترتیب محمدبن سعود با محمد بن عبدالوهاب بیعت کرد.[1] دعوت وهابیت از این زمان شروع شد و در دو مرحله ادامه یافت.

---

۱. دربارهٔ زندگانی، آثار و افکار محمد بن عبدالوهاب بنگرید: عزیز العظمة، محمد بن عبدالوهاب؛ احمد بن حجر، الشیخ محمد بن عبدالوهاب عقیدة السلفیة و دعوته الاصلاحیة؛ محمد بن عبدالله السکاکر، الامام محمد بن عبدالوهاب، حیاته و آثاره؛ جعفر سبحانی، مبانی فکری وهابیت؛ عبدالحلیم الجندی، الامام محمد بن عبدالوهاب او انتصار المنهج السلفی.

مرحله اوّل حکومت آل سعود

دورهٔ نخست یک دورهٔ هفتاد و پنج ساله است که از ۱۱۶۰ هجری قمری شروع و در سال ۱۲۳۵ هجری با قلع و قمع دولت نجد به دست ابراهیم پاشای عثمانی و قتل عبدالله بن سعود به پایان رسید.

از مهم‌ترین علل مخالفت مسلمانان با محمد بن عبدالوهاب این بود که به آل سعود اجازه داد تا با مسلمانان به عنوان کافر بجنگد و اموال آنها را غنیمت جنگی بشمارد. کسانی که عقاید محمد بن عبدالوهاب را نمی‌پذیرفتند خونشان حلال و همچون کافر حربی و خانواده و اموالشان حلال و مباح بود. یقیناً محمد بن عبدالوهاب با تعصب شدیدی که داشت فراموش کرده بود که حضرت علی(ع) در جنگ جمل و صفین با مسلمانانِ مخالف، چه رفتاری کرد و خون و مال آنان را محترم شمرد، و عایشه ـ سردمدار جنگ جمل ـ را با چه عزّتی به خانه‌اش بازگرداند. محمد بن سعود به فرمان محمد بن عبدالوهاب به اطراف حمله کرد و مسلمانان بسیاری را به قتل رساند و اموال زیادی را با خود به درعیه آورد. محمد بن سعود بعد از عمری خونریزی و چپاول اموال مسلمانان در سال ۱۱۷۹هـ. ق از دنیا رفت و فرزندش عبدالعزیز بن محمد بن سعود کار وی را ادامه داد. عبدالعزیز، به غیر از رهبری حکومت، داماد محمد بن عبدالوهاب نیز شده بود. در سال ۱۱۹۴ هجری تقریباً تمام نجد در دست آل سعود بود و فقط إحساء و یمن و حجاز در دست آنها نبود. محمد بن عبدالوهاب بعد از نود و اندی سال و دادن فرامینی مبنی بر قتل عام مردم مسلمان، در سال ۱۲۰۶هـ از دنیا رفت و فرزندش عبدالله به جای پدر، مسئول امور دینی حکومت آل سعود شد. عبدالله بن محمد بن عبدالوهاب دو پسر به نام‌های سلیمان و عبدالرحمن داشت که هر دو به ریاست دینی رسیدند. سلیمان که فردی بسیار متعصب بود، در سال ۱۲۳۳هـ به دست ابراهیم پاشا کشته شد و عبدالرحمن به مصر تبعید گردید و از فرزند دیگر محمد بن عبدالوهاب به نام حسن، فرزندی به نام عبدالرحمن باقی ماند که در روزگار تسلط وهابی‌ها بر مکه و مدینه در سال ۱۳۴۴هـ قاضی شهر مکه شد و عمری طولانی کرد. نوادگان محمد بن عبدالوهاب اکنون در درعیه زندگی می‌کنند و به عنوان فرزندان شیخ معروفند.[۱]

۱. کشف الارتیاب، ترجمه سیدعلوی، ص۳ـ۸؛ جون فیلبی، تاریخ نجد و دعوة الشیخ محمد بن عبدالوهاب، ترجمه: عمر الدیسراوی، ص۵۱ به بعد.

وهابیت بعد از محمد بن عبدالوهاب

آتش جنگ برای تصرف مکه و مدینه، احساء و یمن بین وهابیان و شریف مکه ادامه داشت و پنجاه‌بار بین وهابیون و مخالفان جنگ درگرفت. در سال ۱۲۱۶ هـ. ق عبدالعزیز به کربلا حمله کرد و به قتل و غارت پرداخت. در سال ۱۲۱۸ هـ در حمله وهابیون به طائف عبدالعزیز کشته شد و فرزندش سعود بن محمد جای آن نشست. در سال‌های ۱۲۲۱، ۱۲۲۲ و ۱۲۲۵ به کرات به نجف و کربلا حمله کردند؛ ولی نتیجه محسوسی عاید وهابیون نشد. این حملات باعث شد که فتحعلی‌شاه نامه‌ای به امپراطوری عثمانی نوشته، از او برای دفع وهابیت کمک خواست. در سال ۱۲۲۷ هـ محمد علی پاشا به حجاز حمله کرد و مکه و مدینه را آزاد ساخت. این آزادسازی باعث شورش قبایل صحرا شد و دردسر بزرگی برای حکومت درعیه ایجاد کرد. سعود در سال ۱۲۲۹ هـ از دنیا رفت و عبدالله بن سعود جای پدر نشست. در سال ۱۲۳۱ هـ ابراهیم پاشا بار دیگر به نجد حمله کرد و در سال ۱۲۳۳ هـ به درعیه رسید و پس از محاصرهٔ پنج ماههٔ درعیه آنجا را فتح کرد و عبدالله بن سعود را به اسلامبول فرستاد تا در سال ۱۲۳۴ هـ به دار آویخته شد. برخی فرزندان شیخ کشته و برخی تبعید گشتند و این‌چنین دورهٔ نخست حکومت هفتاد و پنج سالهٔ (۱۱۶۰ـ۱۲۳۵ هـ. ق) وهابیت (آل‌سعود ـ درعیه) به پایان رسید.[1]

مرحلهٔ دوم حکومت آل‌سعود بر عربستان

در سال‌های متوالی، وهابیون شورش کرده توسط مصریان سرکوب می‌شدند. گاه نیز حکومت‌های کوچکی را در نواحی مختلف پدید می‌آوردند که زود از بین می‌رفت؛ تا اینکه عبدالعزیز بن عبدالرحمن بن فیصل که در کویت اقامت داشت با حاکم محلی کویت همدست شد و با کمک انگلیس که در آب‌های خلیج فارس حضور داشت، در سال ۱۳۱۹ هـ ریاض را تصرف کرد. بعد از دو سال حمله به اطراف، توانست در سال ۱۳۲۲ هـ نجد را به سلطه خود درآورد و حکومت خود را به عنوان آل‌سعود تثبیت نماید. درگیری دولت عثمانی در جنگ جهانی اوّل باعث شد که نتواند در این زمینه کاری کند و در سال ۱۳۳۲ عبدالعزیز با دولت انگلیس پیمان دوستی

۱. محمد حسین قریب گرگانی در «تاریخ وهابیّت»، مجله هفت‌آسمان، شمارهٔ ۳ـ۴، ص۱۷۷ به بعد، به کوشش رسول جعفریان.

بست و در سال ۱۳۳۷ و در پایان جنگ، انگلیس نجد را کشوری مستقل اعلام کرد و عبدالعزیز را پادشاه آن خواند و مقرری به دولت سعودی پرداخت. در این زمان امپراطوری عثمانی که مانع مهم حکومت آل‌سعود بود، به تاریخ پیوسته و دیگر نام و نشانی از آن نبود. وهابیان از سال ۱۳۳۰هـ حمله به اطراف را شروع کردند و در سال ۱۳۴۲هـ/ ۱۹۲۴م به حجاز حمله کردند و قتل عام فجیعی به راه انداختند؛ تا اینکه در سال ۱۳۴۳هـ بر مکه تسلط یافتند. تمام این کارها با موافقت انگلیس صورت می‌گرفت. در این زمان وهابیت شروع به تخریب اماکن کرده، مزار و گنبدهای عبدالمطلب، ابوطالب و خدیجه را تخریب کردند و زادگاه پیامبر را نیز ویران ساختند. در طائف، گنبد ابن‌عباس، در جدّه گنبد حوّاء، مسجد و مزار حمزه، گنبد و مرقد عبدالله و آمنه، قبور شهدای احد و در سال ۱۳۴۴هـ قبه و بارگاه ائمه بقیع را خراب کردند. آنان از خراب کردن گنبد و بارگاه حضرت رسول(ص) نیز ابایی نداشتند، ولی از خشم و نفرت مسلمانان ترسیده، آن را به حال خود باقی گذاشتند.[۱] در این سال‌ها به شهرهای عراق نیز حمله کرده، به قتل و غارت پرداختند؛ ولی به‌دلیل مخالفت انگلیس، عقب‌نشینی کردند. در سال‌های ۱۳۵۵ـ۱۳۶۰هـ چاه‌های نفت در عربستان کشف شد و چون انگلیس درگیر جنگ جهانی دوم شده بود، شرکت‌های نفتی آمریکایی جای انگلیس را گرفتند. بدین ترتیب درآمد سرشار نفت و طرفداری آمریکا از آل‌سعود، باعث رونق هر چه بیشتر حکومت آل‌سعود و وهابیت گردید.

عبدالعزیز در سال ۱۳۷۲هـ بعد از ۵۱ سال حکومت درگذشت و فرزندش سعود جای او را گرفت، ولی با مخالفت‌های برادرش فیصل در سال ۱۳۸۴هـ از کار برکنار شد و فیصل جای او نشست. فیصل، رهبری مذهبی را از خانوادهٔ آل شیخ گرفت و به عهدهٔ شورای وزیران گذاشت. او در سال ۱۳۹۵هـ به دست برادرزادهٔ خود کشته شد. بعد از فیصل، برادرش خالد حکومت را به دست گرفت و فهد را ولیعهد خود کرد. در این دوران انقلاب اسلامی ایران، قیام جهیمان العتبی به نام مهدی در مکه و ناآرامی‌های مناطق قطیف و احساء شکل گرفت و باعث نگرانی آل‌سعود شد. در سال ۱۴۰۲ خالد از دنیا رفت و فهد بن عبدالعزیز به عنوان چهارمین فرزند پایه گذار جدید دولت آل‌سعود به حکومت رسید. در این دوران اصلاحات بسیاری در درون سازمان وهابیت صورت گرفت و تشکیلات جدیدی پدید آمد.

---

۱. ر. ک: کشف الارتیاب، ص۱۳ تا ص۷۸.

وهابیت در عصر کنونی

با ورود درآمد نفت به خزانه عربستان، تشکیلات وهابیت در سال ۱۹۵۰م نظم جدیدی یافت و مبلغان بسیاری به کشورهای مختلف اعزام کرد. در سال ۱۹۷۴م، یعنی پنج سال قبل از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، سازمان «رابطة العالم الاسلامی» در ریاض ایجاد گردید، که هدف آن فعالیت تبلیغی، بر اساس مذهب وهابیت بود. از کارهای دیگر این سازمان، توجه به امور عمرانی در کشورهای فقیر اسلامی برای جلب مردم به وهابیت بود. در سال ۱۳۹۸هـ مجمع فقه اسلامی به ریاست مفتی اعظم عربستان تأسیس شد. در طول سالیان درازی، عبدالعزیز بن باز، مفتی اعظم عربستان بود که فتاوای وی در چندین جلد به چاپ رسیده است.

حکومت عربستان، با کمک به بسیاری از گروه‌های هم‌فکر، به تبلیغ دیدگاه‌های وهابیت پرداخته و باعث رونق فکر سلفیه در جهان شده است. مهم‌ترین آنها را می‌توان سلفیه شمال آفریقا (طرفداران رشید رضا و اخوان المسلمین)، طالبان افغانستان، جماعت اسلامی پاکستان که توسط ابوالاعلی مودودی شکل گرفت، کمیتهٔ هم‌بستگی اسلامی، سازمان البیّنات اندونزی، سپاه صحابه پاکستان، انصار سنّت محمدی در سریلانکا و دیوبندیه و جماعت تبلیغ هندوستان دانست. گفتنی است که کمتر کشوری را می‌توان یافت که وهابیت مبلّغانی را به آنجا نفرستاده باشد. از مهم‌ترین کارهای آنها بورسیه کردن دانشجویان خوش‌استعداد کشورهای دیگر و اعزام آنها به عربستان، برای یادگیری علوم اسلامی با رویکرد وهابیت است، که در بازگشت به کشورهای خود، مبلغین سلفی گری به معنای عام آن هستند.[1]

عقاید وهابیت

محمد بن عبدالوهاب در مهم‌ترین کتاب خود التوحید با تضییق مفاهیمی همچون توحید ربوبی، عبادت و شرک، بسیاری از مسلمانان را، بلکه همه مسلمانان غیر وهابی را، کافر، و در توحید ربوبی، مشرک می‌داند. او بسیاری از مسائلی که علمای دیگر، حکم به جواز یا کراهت و یا حداکثر عدم جواز و حرمت داده‌اند، از مصادیق شرک شمرده، حکم به مشرک و کافر بودن عامل آن می‌داد و این چنین متعصبانه فهم خود را فهم حق، و حکم بقیه علمای اسلام ـ اعم از

۱. زهرا مسجدجامعی، نظری بر تاریخ وهابیت، ص۱۱۱ـ۱۵۰.

حنبلی یا غیر آن را ـ باطل اعلام کرد؛ حال آنکه در مسائل فقهی اختلاف دیدگاه‌ها پذیرفته شده و کسی حق ندارد در مسائل فقهی اندیشه علمای دیگر را تخطئه کند. ولی محمد بن عبدالوهاب مسائل فقهی را به حوزهٔ اعتقاد وارد کرده، باعث قتل و غارت فراوان و تفرقه عظیم در جهان اسلام شد. وی به‌دلیل خلط مباحث، شرک خفی را به شرک جلی ملحق کرد و فتنه‌ای در عالم ایجاد کرد که معلوم نیست به این زودی قابل رفع باشد. هنگامی می‌توان فرد یا افرادی را مشرک یا کافر نامید که در ضروریات دین خلل وارد سازند، ولی مسائلی که محمد بن عبدالوهاب به تبعیت از ابن‌تیمیه بر آنها تاکید کرد و به خاطر آنها، مسلمانان را مشرک و کافر دانست، مسائل اختلافی بوده و هیچ کدام نه تنها از ضروریات دین نیست، بلکه حکم صریحی دربارهٔ آنها در سنّت نبوی یافت نمی‌شود و علمای اسلام با اجتهادات خود حکم به جواز، استحباب، کراهت یا حرمت داده‌اند. همهٔ فقها به این مطلب اذعان دارند که در مسائل اجتهادی نمی‌توان دیگران را خطاکار دانست، چه رسد به مشرک و کافر دانستن آنها.[۱] حنابله این تعصب را از رهبر خود احمد بن حنبل به ارث برده، با ابن‌تیمیه و بربهاری و ابن‌بطه آن را تقویت می‌کنند. وهابیون بر اساس برخی روایات ضعیف و با برداشتی غلط، فتوا به تخریب مشاهدی که بر قبور اولیاء الهی است، اعم از مسجد و غیر مسجد، می‌دهند؛ حال آنکه سیره تمام مسلمین در تمام اعصار توجه به این مقابر بوده، بر آن قبه و بارگاه می‌ساخته‌اند. در قبرستان بقیع یکی از بقاع، بقعه مالک بن انس، رهبر فقهی مالکیان جهان بود که به وسیله وهابیت تخریب شد. اگر در قرآن صفا و مروه از شعایر الهی است، آیا حفظ خانه و قبور اولیای الهی از شعایر نیست؟ خداوند در قصهٔ اصحاب کهف مسجد ساختن بر قبور اولیای الهی را اجازه داده و عدم تخریب بقاع حضرت ابراهیم(ع) در شام و دانیال در شوش به وسیله فاتحان مسلمان در زمان خلیفه دوم، نشانه حرام نبودن آن نزد مسلمانان صدر اسلام است. محمد بن اسماعیل بخاری در صحیح خود عنوان باب را «یکره من اتخاذ المساجد علی القبور» آورده که نشان می‌دهد بزرگان اصحاب حدیث از روایات وارده در این زمینه، اکراه می‌فهمیدند، نه حرمت و نه مشرک بودن عامل آن.

وهابیت به پیروی از ابن‌تیمیّه زیارت قبور مؤمنان را جایز ندانسته و احادیث وارده در این

۱. ر.ک: سید احمد زینی دحلان، فتنهٔ وهابیت، ترجمه: همایون همتی، ص۲۴ به بعد؛ سید طالب خرسان، الاسلام السعودی، ص۳۵.

باب را ضعیف می‌شمارند؛ حال آنکه در منابع تاریخی و روایی آمده است که پیامبر به زیارت قبر مادرش می‌رفت و گریه می‌کرد و می‌فرمود: فزوروا القبور فانّها تذکرکم الموت.[۱] نووی در شرح این حدیث می‌نویسد: «... این حدیث در بسیاری از کتب اصول حدیثی آمده و تمام راویانش ثقه هستند. پس این حدیث بلاشک صحیح است... و علما اجماع دارند که زیارت قبور سنّت است برای مردان و امّا زیارت قبور برای زنان اختلافی است: بعضی قائل به تحریم، بعضی کراهت و برخی براباحه فتوا داده‌اند... ».[۲] سمهودی شافعی‌مذهب (م۹۱۱هـ.ق) در وفاءالوفاء مفصل به بحث زیارت نبی پرداخته و نه تنها ادله ابن‌تیمیه را مردود دانسته است، بلکه زیارت قبر پیامبر را در مدینه سنت می‌شمارد.[۳] وهابیت، بزرگداشت موالید و وفیات بزرگان دین را نوعی بدعت تلقی کرده، آن را از مقوله ضلالت می‌دانند؛ و حال آنکه هیچ دلیلی از کتاب و سنّت بر منع بزرگداشت موالید و وفیات وجود ندارد و فقط ریشه آن را باید در برداشت سوء از دین جست‌وجو کرد. خداوند در قرآن به کرّات از پیامبر خود خواسته است که «و اذکر فی الکتاب مریم، ابراهیم، و... ». شاید یک‌چهارم قرآن یاد بزرگ‌مردانی باشد که در راه خداوند مقاومت کرده و راه توحید را به دیگران نشان داده‌اند. عبدالعزیز بن باز، مفتی اعظم سعودی در این‌باره می‌نویسد: «اگر بزرگداشت مولد نبی مشروع بود، باید پیامبر بیان می‌کرد... پس نشان می‌دهد این بدعت است. پس جایز نیست آن را انجام دهیم».[۴] وهابیت، توسل و استغاثه و شفاعت خواستن از پیامبر را حرام می‌دانند و فاعلان آن را مشرک قلمداد می‌نمایند. سمهودی در ردّ دیدگاه ابن‌تیمیه در وفاء الوفاء می‌نویسد: «بدان استغاثه و طلب شفاعت از پیامبر از افعال انبیا و مرسلین است و سیره سلف صالح در تمام ادوار تاریخ است...» . حاکم در مستدرک آورده است که حضرت آدم(ع) به پیامبر اسلام متوسل شد و بعد از مرگ پیامبر، عثمان بن حنیف به مردی یاد داد که به پیامبر متوسل شود و قاضی عیاض در شفاء می‌نویسد: «منصور عباسی از مالک بن انس در باب دعا پرسید: آیا به طرف قبله بایستم یا به طرف ضریح حضرت رسول کافی است؟ مالک بن انس جواب داد: رویت را از پیامبر برمگردان، او

۱. صحیح مسلم، ج۲، ص۵۵۹، کتاب الجنائز، چاپ دار ابن حزم.

۲. صحیح مسلم، بشرح الامام النووی، ج۷، ص۳۴ـ۴۷، چاپ دارالفکر.

۳. وفاء الوفاء باخبار دارالمصطفی، ص۱۳۳۶ـ۱۳۷۱.

۴. مجموع فتاوی بن باز، قسم العقیده، ج۲، ص۸۶۳ به بعد.

وسیلهٔ تو و وسیله پدرت آدم بود. پس رو به آن کن و از او شفاعت بخواه...».[۱] مالک بن انس که از بزرگان سلف صالح در نگاه وهابیت است، شفاعت پیامبر را جایز دانسته و فتوا به مشرک بودن عامل آن نداده است. سمهودی در ردّ دیدگاه ابن تیمیه از بسیاری از علمای اهل سنت مطالبی نقل کرده که خلاف دیدگاه وهابیت و ابن تیمیه است. گفتنی است که عقاید وهابیت در باب توحید، نبوت و امامت همان اعتقادات احمد بن حنبل و اصحاب حدیث است که از ذکر آنها خودداری می کنیم.

○ پرسش

۱. تاریخ گسترش وهابیت را به اختصار بنویسید.
۲. با مطالعه آثار موجود به ارتباط آل شیخ و آل سعود پرداخته، کنفرانسی در این باره ارائه دهید.
۳. از چه زمانی ارتباط آل سعود با انگلستان و آمریکا شروع شد؟
۴. مهم ترین نقد تفکرات محمد بن عبدالوهاب چیست؟
۵. با مطالعه آثار مربوط، آرا و افکار وهابیت را نقد کنید.

○ برای مطالعهٔ بیشتر

۱. جعفر سبحانی، آیین وهابیت، انتشارات دارالقرآن الکریم، قم.
۲. سیدمحسن امین، کشف الارتیاب، این کتاب با نام تاریخچه، نقد و بررسی وهابی ها، توسط سیدابراهیم سیدعلوی ترجمه و در سال ۱۳۶۷ در انتشارات امیرکبیر تهران چاپ شد.
۳. سلیمان بن عبدالوهاب، الصواعق الالهیة فی الردّ علی الوهابیّة، انتشارات دارالهدایة، تهران، ۱۴۲۰هـ. (سلیمان بن عبدالوهاب برادر محمد بن عبدالوهاب است و در کتاب خود با ادله فراوان ثابت کرده است که به علل واهی و کوچک نمی توان مسلمانان را تکفیر کرد. وی این کتاب را در ردّ دیدگاه های برادرش محمد نوشته است).

---

۱. وفاء الوفاء باخبار دارالمصطفی، ص ۱۳۷۶ـ۱۳۸۵.

۴. احمد بن زینی دحلان، *الدرر السنیّة فی الردّ علی الوهابیّة*، مکتبة الحقیقة، ترکیه، استانبول، ۱۴۱۳هـ. (دحلان، مفتی شافعیان در مکه بود و این کتاب را در ردّ وهابیت و عقاید آنها نوشته است. مکتبة الحقیقة استانبول تاکنون حدود سی کتاب در ردّ وهابیت چاپ کرده است).

۵. سیدحسن موسوی قزوینی، *نقدی بر اندیشهٔ وهابیان*، ترجمه: حسن طارمی، چاپ وزارت ارشاد تهران، ۱۳۶۶ش.

۶. حسن بن علی سقّاف، *السلفیة الوهابیّة*، دارالامام نووی، اردن. (حسن بن علی سقاف آثار بسیاری در ردّ وهابیت دارد).

۷. عبدالعزیز بن محمد، *دعاوی المناوئین لدعوة الشیخ محمد بن عبدالوهاب*، دارالوطن، عربستان (این کتاب دربارهٔ ایرادات دیگران به محمد بن عبدالوهاب و پاسخ آن است که به وسیله یک وهابی به نگارش درآمده است. این کتاب از ناقدان وهابیت گزارش خوبی ارائه می‌دهد).

درس شانزدهم

◇

دیوبندیه

مقدمه

نخستین مسلمانان فاتح هند، غزنویان بودند که از فقه حنفی و کلام ماتریدی حمایت می‌کردند. از قرن پنجم به بعد مذهب حنفی، آیین رسمی مسلمانان هند بوده است. در زمان اورنگ زیب (م۱۱۱۸هـ. ق) مجموعه‌های بزرگ فقه حنفی با نام‌های فتاوی عالمگیر و فتاوی هندیه به دست بیست و پنج تن از علمای حنفی نوشته شد. همزمان با ورود فقه حنفی به هند، تصوف نیز به هند وارد شده و با استقبال عموم هندیان روبه‌رو گشت. سلسله‌های چشتیه، سهروردیه، قادریه و نقشبندیه در هند حضور چشمگیری داشته‌اند. در طول تاریخ حضور مسلمانان در هند، بزرگان بسیاری ظهور کرده و به تجدید حیات فکری آنها دست یازیده‌اند. یکی از افرادی که مورد توجه حنفیان شبه‌قاره هند می‌باشد، شیخ احمد سرهندی (م۱۰۳۴هـ. ق) است. وی اگرچه در سلک صوفیان بود، ولی با چله‌نشینی، ذکر جهرگونه، احترام به قبور، سجدهٔ تعظیمی برای مرشد، بوسیدن پای قطب، انا الحق گفتن، سماع و احوال وجدآمیز آن مخالف بود. او وحدت شخصی ابن‌عربی را به وحدت شهود تعبیر می‌کرد و با وحدت شخصی وجود و موجود مخالف بود. وی مخالف مبنای ابن‌عربی مبنی بر اینکه همهٔ ادیان، جلوگاه یک حقیقت‌اند، بود و نیز به مخالفت با شیعیان پرداخت.[۱] در قرن دوازدهم فردی در هند ظهور کرد که مسلمانان هند وی را بزرگ‌ترین اندیشمند مسلمان اهل سنّت هند می‌دانند. این فرد کسی جز شاه‌ولی الله دهلوی (م۱۱۹۸) نبود. تاثیر این شخص بر تمام جریانات فکری مسلمانان هند در سه قرن اخیر شگرف بوده است. دهلوی، معاصر ورود انگلستان به هند و حضور محمد بن عبدالوهاب در عربستان است. وی به

۱. ر. ک: دانشنامهٔ ادب فارسی در شبه‌قاره، مدخل «احمد سرهندی»، ج۱/۴، ص۱۱۹ـ۱۱۶.

عنوان عالم نقشبندیِ حنفی به برخی از اعمال صوفیان ایراد گرفت و توجه خاصی به قرآن و احادیث داشت. روش او مراجعه مستقیم به قرآن و احادیث و عدم توجه به فتاوا و ادله فقها بود. مهم‌ترین کتاب وی حجة الله البالغة است که یک دوره فقه استدلالی با رویکرد اجتهادی است. در این کتاب به احادیث و ادله عقلی و نقلی توجه تام دارد و به برخی معارف دیگر اسلامی همچون اخلاق، مقامات نفس، فِتَن و اشراط الساعة نیز پرداخته است. او توسل به پیامبران و اولیای الهی را جایز نمی‌دانست و همچون وهابیت با آنها مخالف بود. وی قائل به اجتهاد بود و رجوع به حدیث را بهتر از رجوع به فتواهای علما می‌دانست.[1] رویکرد حدیث‌گرایی وی ـ که یکی از گرایش‌های فکری او است ـ به وسیله پسرش شاه عبدالعزیز و شاگردش سیداحمد بارلی یا بریلوی (م۱۲۴۶ هـ. ق) ادامه یافت. سیداحمد بارلی قائل به پیروی محض از طریقهٔ سلف بود و تقدیس بیش از حدّ پیامبران و اولیای الهی را بدعت می‌شمرد. نیز سجده بر قبور، طلب حاجت از مردگان، تعزیه برای امام حسین، نذر ونیاز به درگاه اولیای الهی، تعظیم مرشد، و تفضیل حضرت علی(ع) بر شیخین را بدعت می‌خواند. این تشابهات باعث شد که از سید احمد بارلی (بریلوی) با لقب وهابیّت یاد شود. نویسندهٔ کتاب المهنّد علی المفنّد ـ یکی از علمای بزرگ حنفی دیوبندی هند ـ در این زمینه می‌نویسد: «وهابیت در ابتدا در هند به کسانی اطلاق می‌شد که تقلید ائمه بزرگ اهل سنت را ترک گفته، خود در احادیث اجتهاد می‌کردند. در زمانی در بمبئی هر فردی که از سجدهٔ قبور اولیا و طواف آن منع می‌کرد، وهابی نامیده می‌شد. زمانی نیز این مفهوم آن‌چنان گسترش یافت که نوعی سبّ و ناسزا بود. بنابراین هر کس در هند حنفی بود، به عنوان فاسدالعقیده به وهابیت متهم می‌شد».[2] بنابراین، نگرش اصحاب حدیث به وسیله پسر شاه ولی‌الله دهلوی در هند پراکنده شد و باعث ایجاد طیف جدیدی از اصحاب حدیث در هند گردید که اکنون با نام دیوبندیه شناخته می‌شوند. این طیف دارای انشعابات فراوانی بوده و حدیث‌گرایی یکی از انشعابات آن است. یکی از شناخته‌شده‌ترین افراد این رویکرد احسان الهی ظهیر است که کتاب‌های متعددی در رّدّ مخالفان نوشته و ادارهٔ ترجمان السنّة و مجلهٔ ترجمان الحدیث را در پاکستان تأسیس کرده است.

---

۱. همان، مدخل «ولی‌الله دهلوی»، ج۳/۴، ص۲۶۷۸ـ۲۶۷۳.

۲. المهنّد علی المفنّد، ص۲۴.

دیوبندیّه

در سال ۱۸۵۷م/ ۱۲۷۳هـ قیام مسلمانان هند علیه انگلستان به شدت سرکوب شد و باعث ایجاد گرایش‌های متفاوتی در بین مسلمانان هند گردید. یکی از این گرایش‌ها، بازگشت به اسلام بود؛ یعنی عده‌ای قائل شدند که همهٔ معضلات ما و حضور کافران در هند و تسلط آنها بر مسلمانان، به‌دلیل عدم توجه صحیح به اسلام است. بنابراین بهترین راه، بازگشت به اسلام است. این تفکر بعدها با نام دیوبندیه شناخته شد، که به وسیله مولانا محمد قاسم نانوتوی راه اندازی گردید. وی در سال ۱۲۸۳هـ/ ۱۸۶۷م در روستای دیوبند، مدرسه‌ای تأسیس کرد و برنامه آن را ترکیبی از علوم نقلی و عقلی قرار داد. بعد از حدود سی سال، نزدیک به چهل مدرسه، وابسته به آن بود و دیوبند مرکز جدیدی برای نشر اسلام با گرایش اصحاب حدیث در هند گردید. بنیان گذاران دیوبند عمیقاً تحت تاثیر شاه‌ولی الله دهلوی بودند و اگرچه بر اساس عقاید ماتریدیه و اشاعره مشی می کردند، ولی دیدگاه‌های خاص شاه‌ولی الله دهلوی و سیداحمد بارلی را نیز قبول داشتند. مسلمانان هند که از سلطهٔ انگلستان رنج می‌بردند و از همه جا قطع امید کرده بودند، سریع جذب دیوبند شده، به حمایت از آن پرداختند. طلاب مدرسه دارالعلوم دیوبند در اعتقادات ماتریدی‌مذهب، در فقه، حنفی‌مذهب و به سلاسل صوفیه نیز توجه داشتند و شاه‌ولی‌الله دهلوی را بزرگ طریقت خود می‌دانستند، در عقاید پیرو شیخ محمد قاسم نانوتوی و در فروع از شیخ رشید احمد گنگوهی تقلید می کنند. مدرسهٔ دارالعلوم دیوبند در سال ۱۹۶۷م به مناسبت صدمین سال تاسیس خود اعلام کرد که هزاران طلبه در مدارس آن مشغول به تحصیل هستند و تاکنون حدود هفت هزار فارغ‌التحصیل داشته است. بنابر برخی گزارش‌ها تعداد مدارس ابتدایی و متوسطه تحت پوشش دیوبند، ۸۹۳۴ مدرسه است.[۱]

سازمان جماعة التبلیغ

جماعة التبلیغ یا به زبان اردو «تبلیغی جماعت» سازمانی است که از دل مدارس دیوبند بیرون آمد و اکنون هزاران مبلّغ دارد و فعالیت خود را به اروپا و آمریکا نیز گسترش داده است. این سازمان

1. The Oxford Encyclopedia Of the Modern Islamic World, university Press, 1995, vol.1, pp.362 (deobandis).

توسط مولانا محمد الیاس در دهۀ سی قرن چهاردهم بنیان نهاده شد. او از معتقدان دینی درخواست نمود که چند روز در ماه را به خدمت دین درآیند و به خاطر خدا به تبلیغ اسلام بپردازند. هسته‌های اولیه مبلّغان، با بودجه شخصی و بدون دریافت مزد از مردم، به تبلیغ در روستاها و شهرها پرداخته و در مساجد بیتوته می‌کردند. این سازمان اکنون در سراسر جهان فعالیت تبلیغی دارد و بیش از یک میلیون مبلّغ دارد که اکثر آنها افراد مذهبی جامعه هستند. مبلغان جماعة التبلیغ به عنوان پرچمداران اهل حدیث و سلفی گریَ در هند و پاکستان شناخته می‌شوند و در باب توسل به اولیای الهی و توجه به قبور، دیدگاه‌های شاه‌ولی الله دهلوی را تبلیغ می‌کنند. تأکید بر نماز و روزه، داشتن محاسن، عدم توسل به اولیا و عدم احترام به قبور، از مهم‌ترین آموزه‌های آنان است. آنها مراسم سوگواری، جشن‌ها و عید نوروز را بدعت دانسته، نسبت به خلفای راشدین، تعصب خاصی دارند. مدرسۀ حقانی کویتۀ پاکستان، مدرسۀ سمیع الحق، سازمان‌های سپاه صحابه، جماعت اسلامی پاکستان و طالبان، رابطۀ نزدیکی با دیوبندیه و جماعة التبلیغ دارند.[۱] اهل سنّت شرق ایران نیز حنفیانی هستند که نگرش دیوبندیه بر آنها حاکم است[۲] و اختلافاتی نیز با وهابیت دارند. گفتنی است که دیوبندیه با وهابیت در مسائل مختلفی بالاخص در باب توحید اختلاف دارند و برخی وهابیان علیه دیوبندیه کتاب نوشته‌اند.[۳]

عقاید دیوبندیه

دیوبندیه، در فقه حنفی، در کلام ماتریدی ـ اشعری و در تصوف، چشتی ـ نقشبندی است و تأکید تام بر حدیث و اصلاحات شاه‌ولی الله دهلوی نسبت به امور تصوف دارد. گرایش‌های گوناگونی در بین

---

۱. ر. ک: مجله ندای اسلام، شماره ۱۹ و ۲۱، مقالۀ «جماعت تبلیغ و آثار و نتایج آن»، نگارش نصیراحمد سیدزاده، ص۲۸ـ۳۲ (گفتنی است که مجله ندای اسلام زیر نظر دارالعلوم زاهدان منتشر می‌گردد).

۲. مؤسس مدرسۀ دارالعلوم زاهدان، مولانا عبدالعزیز ملازهی در دارالعلوم دیوبند شبه‌قاره هند به تحصیل ادامه داده و از کفایت‌الله دهلوی درس آموخته است، و حضور مولانا الیاس مؤسس جماعة التبلیغ را درک کرده است. وی در سال ۱۳۶۶ش جهان فانی را وداع گفت (ر. ک: مجله ندای اسلام، ش۴، ص۳۸ـ۴۶).

۳. ر. ک: سیدطالب الرحمن، الدیوبندیة، تعریفها و عقائدها، ص۲۴۷ـ۲۶۰، (نقد علمای دیوبندیه نسبت به عقاید محمد بن عبدالوهاب در باب مشرک بودن مسلمانان) و نیز القول البلیغ فی التحذیر من جماعة التبلیغ، نگارش حمود بن عبدالله تویجری، تمام کتاب.

علمای دیوبند وجود دارد. مولانا خلیل احمد سهارنپوری ـ از بزرگان دیوبندیه و صاحب کتاب بزرگ بذل المجهود فی شرح سنن ابی‌داود ـ در کتاب المهند علی المفند یعنی عقائد علماء اهل سنت دیوبند، می‌نویسد: «جماعت ما مقلّد ابوحنیفه در فروع و تابع ابوالحسن اشعری و ابومنصور ماتریدی در اعتقادات است. آنها در طرق صوفیه منسوب به نقشبندیه، چشتیه، قادریه و سهروردیه هستند. ما مطالبی که در دین نیست نمی‌گوییم و ادله نزد ما کتاب، سنت، اجماع امت یا اقوال یکی از ائمه مذاهب است... ».[1] وی در ادامه می‌نویسد: «نزد مشایخ ما زیارت سید مرسلین از اعظم قربات و اهم مثوبات است، بلکه نزدیک است که از واجبات باشد... ابن همام گفته بهتر است نیتش را فقط زیارت قبر پیامبر کند... و دیدگاه وهابیت در این زمینه مردود است... مولانا رشید احمد گنگوهی در رساله زبدة المناسک فی فضل زیارة المدینة حق مطلب را ادا کرده است... نزد مشایخ ما توسل به انبیا و صالحین جایز است... مشایخ ما قائلند که پیامبر در قبرش زنده است... در باب برزخ و زنده بودن تمام مردم در برزخ رسالهٔ آب حیات محمد قاسم نانوتوی بهترین کتاب است... اما دربارهٔ اینکه سائل صورتش را به طرف قبر کند و از او چیزی بخواهد، بین فقها اختلاف وجود دارد... ولی مختار ما جواز آن است همچنان که مالک بن انس به منصور عباسی گفت... . از جهت ما بیعت با شیخ راسخ‌القدم در شریعت، زاهد در دنیا اشکال ندارد، ولی استفاده از معنویت مشایخ متوفا و وصول فیض از قبور آنها که نزد مردم شایع است، جایز نیست، بلکه طریقهٔ معروفِ مشایخ ما صحیح است... ما بر خلاف وهابیت تا فردی منکر حکم ضروری دین نشده باشد، حکم به کفر آن نمی‌دهیم و ریختن خون آن را حلال نمی‌دانیم... ما در باب آیات صفات خبری قائلیم که خدا منزّه است از صفات مخلوقین و صفات نقص، و برخی علمای متاخر تاویلات صحیحی درباره صفات خبری دارند که می‌پذیریم... بزرگداشت موالید و وفیات بزرگان دین، بالاخص ولادت حضرت رسول(ص) از محبوب‌ترین مستحباب است...».[2] گفتنی است که برخی از گروه‌های دیوبندیه در این اواخر مقداری به وهابیت نزدیک‌تر شده، به فتاوای ابن‌تیمیه بیشتر توجه می‌نمایند، ولی هنوز با وهابیت اختلافاتی دارند؛ به‌ویژه اهل سنّت شرق ایران که اختلافات بیشتری با وهابیت پیدا کرده است. با مراجعه به کتاب دعوة الامام محمد بن عبدالوهاب فی شبه القارة الهندیة بین مؤیدیها و معاندیها می‌توان نقد علمای دیوبند نسبت به وهابیت را دریافت.

---

۱. المهند علی المفند، ص۲۹ـ۳۱.

۲. همان، صفحات ۳۴، ۳۷، ۳۸، ۴۱، ۴۴، ۴۶، ۴۸ و ۶۴ـ۶۷.

○ پرسش

۱. با مراجعه به آثار و منابع، دربارهٔ افکار شاه ولی‌الله دهلوی، کنفرانسی در کلاس ارائه دهید.
۲. برخی از بزرگان اصحاب حدیث هند در نقد شیعه کتاب نوشته‌اند. با مطالعهٔ تحفهٔ اثناعشریه، آن را نقد کنید.
۳. مختصری از تاریخ دیوبندیه را بنویسید.
۴. اختلافات فکری دیوبندیه با وهابیت چیست؟

○ برای مطالعه بیشتر

۱. مهدی فرمانیان، مجله طلوع، مقالهٔ «شبه قاره هند، دیوبندیه، بریلویه و رابطه آنها با وهابیت»، شمارهٔ شش.
۲. تحقیقاتی دربارهٔ هند، رایزن فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در هند، مقالهٔ «جنبش وهابیگری در هند» و مقالهٔ «مدارس اسلامی هند در طول تاریخ».
۳. سیدطالب الرحمن، الدیوبندیّة، چاپ دارالکتاب والسنة، پاکستان، کراچی، ۱۴۱۵هـ.
۴. تقی‌الدین هلالی، السراج المنیر فی تنبیه جماعة التبلیغ علی اخطائهم، چاپ ۱۳۹۹هـ.
۵. محمد اسماعیل سلفی، شرف اصحاب الحدیث، چاپ جمعیت اهل حدیث پاکستان.
۶. حمود بن عبدالله تویجری، القول البلیغ فی التحذیر من جماعة التبلیغ، چاپ دارالصمیعی، ریاض، ۱۴۱۴هـ.
۷. مجله ندای اسلام، زیر نظر دارالعلوم زاهدان.
۸. مجله هفت اقلیم، کاری مشترک از شیعیان و سنّیان سیستان و بلوچستان.

درس هفدهم

◇

قادیانیه (احمدیه)

میرزا غلام احمد قادیانی، بنیان گذار فرقهٔ قادیانیّه در سال ۱۲۶۳هـ/ ۱۸۳۹م در روستای قادیان پنجاب هند به دنیا آمد. بعد از تحصیلات ابتدایی و متوسطه مدتی در دستگاه اداری انگلیس خدمت کرد؛ ولی از آنجا بیرون آمد و به مطالعات اسلامی روی آورد و به علت حضور شدید تصوف در منطقهٔ پنجاب در این راه قدم گذاشت.

در آن زمان هند مستعمرهٔ انگلیس بود و کشیشان مسیحی در آنجا به فعالیت و تبلیغ دین مسیحی مشغول بودند. مسلمانان هند که حدود چهارصد سال حکومت هند را در دست داشتند، اکنون زیر سلطهٔ بیگانگان بوده، از حضور مبلغان مسیحی و هندو رنج می‌بردند. غلام احمد از سال ۱۸۸۰ تا ۱۸۸۴م به مناظره با آنان پرداخت و کتاب براهین احمدیه را در اثبات برتری اسلام نوشت. وی در سال ۱۸۸۹م ادعا کرد که مجدّد قرن چهاردهم است و به او الهام می‌شود و از طرف خدا مأمور است که از مردم بیعت بگیرد. عده‌ای از هوادارانش با او بیعت و نهضت قادیانیه را رسماً تأسیس کردند. دو سال بعد در سال ۱۸۹۱م کتابی دربارهٔ حضرت عیسی(ع) به نام نزول المسیح نوشت و ادعا کرد که عیسی بر صلیب نمرده است؛ بلکه بعد از به صلیب کشیده شدن، به وسیله پیروانش نجات یافته و پس از التیام و بهبودی از فلسطین به هند فرار کرده است. او در سن ۱۲۰ سالگی در سرینگر از دنیا رفته و قبری که امروز به نام بوذاسف در کشمیر معروف است، قبر عیسی(ع) است. بنابراین عیسی به آسمان صعود نکرده و بازگشتی نیز نخواهد داشت. او در این کتاب ادعا کرد که او مهدی موعود مسلمانان و تجلی مسیح است و برای نجات مسلمانان و مسیحیان آمده است.[1] وی بر اساس حدیث «لا مهدی الاّ عیسی» هر دو را بر دیگری منطبق و خود را مسیح و مهدی دانست. کر سال ۱۹۰۲م مدعی شد

۱. ر.ک: روحانی خزائن، ج۱۸؛ رسالهٔ نزول المسیح، و نیز محمود احمد، دعوة الامیر، ص۱۹ـ۲۵ و ۲۹ و ۴۰ـ۴۸.

که خداوند او را نبّی مرسل قرار داده و مثل انبیای بنی‌اسرائیل بدون اینکه شریعت جدیدی بیاورد، بر دین اسلام است، ولی رسول و نبی خدا است.

قادیانی با عباراتی همچون «نبی غیر حامل الشریعة»، «النبی الظلّی والمتجسد»، «محمد علی وجه التجسد» و «محمد بصفة ظلیة» از نبوت و رسالت خویش یاد می‌کرد.[۱] عبارات او نشانهٔ تاثیرپذیری وی از نظام فکری هندویسم و تصوف است. گویا غلام احمد در اواخر عمر ادعا می‌کرد که تنزّل کریشنا (اوتار کریشنا)[۲] نیز می‌باشد. او بعد از عمری تلاش در راه اثبات ادعاهای خود در سن ۶۹ سالگی در سال ۱۹۰۸ از دنیا رفت و در قادیان به خاک سپرده شد. وی در اثبات ادعای خود کتب و رسائل بسیاری نوشت. مجموعهٔ نوشته‌ها، سخنرانی‌ها و مکاتبات وی را در کتاب روحانی خزائن جمع‌آوری و در بیست و سه جلد، چاپ کرده‌اند.

بعد از مرگ غلام احمد، نورالدین بُهَیروی، یکی از اولین طرفدارانش به جای وی رهبر نهضت قادیانیه شد. طرفداران غلام احمد در سال ۱۹۰۲م مجله‌ای به نام **reviw of religions** (مروری بر ادیان) به زبان انگلیسی و برای تبلیغ کیش قادیانیه منتشر ساختند که تاکنون نیز در اروپا و آمریکا منتشر می‌گردد. در دوران نورالدین اختلافات عقیدتی بین رهبران نهضت بالا گرفت و بعد از درگذشت نورالدین در سال ۱۹۱۴م این اختلافات خود را نشان داد. عده‌ای از تحصیل کردگان معتقد بودند که غلام احمد، مجدّد و مصلح قرن حاضر است و بین ما و مسلمانان هیچ اختلافی نیست، ولی پسر غلام احمد به نام بشیرالدین محمود و طرفدارانش معتقد بودند که غلام احمد پیامبر خدا است و مسلمانانِ غیر قادیانی (احمدی) کافرند؛ زیرا به غلام احمد ایمان نیاورده، او را ملحد و پیامبر دروغین می‌دانند. در این زمان اختلافات به اوج خود رسید و پیروان غلام احمد به دو فرقهٔ قادیانیه و لاهوریّه یا انجمن اشاعهٔ اسلام احمدیّه تقسیم شدند.

انجمن اشاعهٔ اسلام احمدیّه یا لاهوریّه

رهبران این گروه محمد علی ـ مترجم قرآن ـ و خواجه کمال‌الدین بودند. این گروه معتقد است که غلام احمد هیچ ادعای پیامبری نکرد و فقط یک «مجدّد» است. این جماعت به خاطر

۱. ابوالاعلی مودودی، ماهی القادیانیة، ص ۲۱ـ۳۷.

۲. دربارهٔ کریشنا بنگرید: ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، ج ۱، ص ۲۷۰ـ۲۷۳. کریشنا یا کرشنه مظهر محبت و خوشبختی است. دربارهٔ آیین هندو بنگرید: آیین هندو، ترجمه: علی موحدیان عطار.

همراهی با دیگر مسلمانان، اختلاف چندانی با دیگر مسلمانان ندارند. دیگر مسلمانان، غلام احمد را یک پیامبر دروغین و مرتد می‌دانند، ولی لاهوری‌ها معتقدند که غلام احمد اصلاً ادعای پیامبری نکرده تا مرتد باشد. مرکز این فرقه در لاهور پاکستان است و مردم را به دین اسلام راهنمایی می‌کند. این گروه فعالیت‌ها و انتشارات منظّمی در داخل و خارج پاکستان دربارهٔ مدرنیسم اسلامی دارند و مقالات و کتب متعددی دربارهٔ اسلام و پیامبرش در سراسر جهان منتشر کرده‌اند. مراکز تبلیغی این گروه در لندن، برلین و اندونزی فعال است. این گروه به شکل شورایی اداره می‌شود.[1]

قادیانیّه

میرزا بشیرالدین محمود احمد، فرزند بزرگ غلام احمد در سن بیست و پنج سالگی به رهبری فرقه منصوب شد. وی در تلاشی مضاعف بر ادعای نبوت غلام احمد تأکید کرد و مرجعیت دینی خود را کمتر از پدر نمی‌دانست و همان مقدار حق برای خود قائل بود که برای پدرش ادعا می‌کرد. او مسلمانان غیر قادیانی را کافر دانسته، اجازهٔ ازدواج با آنان را نمی‌داد. وی به مدت پنجاه و یک سال رهبری نهضت قادیانیه را در دست داشت و در سال ۱۹۶۵م در سن هفتاد و شش سالگی از دنیا رفت. در دوران وی مسلمانان پاکستان به مخالفت با او برخاستند و اقبال لاهوری، ابوالاعلی مودودی، احسان الهی ظهیر و ابوالحسن ندوی در ردّ ادعاهای غلام احمد و فرزندش کتاب و مقاله نوشتند. بعد از استقلال پاکستان در سال ۱۹۴۷م و مهاجرت میلیونی مسلمانان هند به پاکستان، قادیانی‌ها نیز به پاکستان آمدند و در آنجا شهری به نام ربوه بنا نهادند. از زمان استقلال پاکستان، علمای پاکستان از حکومت، خواستار طرد رسمی قادیانی‌ها از امت اسلامی شدند و بعد از سی سال تلاش در سال ۱۹۷۴م در قانون اساسی پاکستان، قادیانیه به عنوان فرقه‌ای خارج از اسلام شناخته شد. این تلاش مرهون زحمات ابوالاعلی مودودی بود. بعد از این، رهبر وقت قادیانیه، میرزا نصیر احمد فرزند میرزا بشیرالدین محمود احمد، به لندن سفر کرد. وی تا سال ۱۹۸۲م رهبری فرقه را برعهده داشت. پس از وی میرزا طاهر احمد، پسر عموی میرزا نصیر احمد، رهبر فرقه شد. وی در سال ۲۰۰۳ درگذشت و اکنون میرزا مسرور احمد رهبری این گروه را برعهده دارد. این رهبران کتب متعددی در تأیید ادعاهای غلام احمد و ردّ نقض‌های مسلمانان نوشته‌اند.

۱. القادیانی والقادیانیة، ص۴۲۸ـ۴۳۵ و ۴۳۹ـ۴۴۱ و نیز ر. ک: دانشنامه ایران و اسلام، ج۱، ص۱۳۰۵و۱۳۰۶.

میرزا محمود احمد کتابی در تفسیر قرآن دارد و کتاب دیگری به نام دعوةالامیر در اثبات ادعاهای پدرش نگاشته است. میرزا طاهر احمد نیز کتابی به نام القتل باسم الدین نوشته که بیشتر ردّ دیدگاه‌های ابوالاعلی مودودی دربارهٔ ارتداد، کفر و جهاد است. قادیانیه خود را با عنوان «احمدیه» در جهان معرفی می‌کنند و نام قادیانیه را بر خود نمی‌پسندند.

عقاید قادیانیّه

آنان در باب توحید قائل به تنزیه الهی‌اند، و تشابه میان صفات خدا و اشیا را ظاهری و سطحی می‌دانند؛ یعنی کلمهٔ وجود در هر دو، به صورت یکسان دلالت ندارد.[۱] گویا قادیانیه در این زمینه قائل به اشتراک لفظی وجود بوده و در این مسئله به دیدگاه برخی اندیشمندان اسلامی در قرون میانه نزدیک می‌شوند. در نگاه آنها رؤیت خداوند در قیامت ممکن نیست و انسان در برابر اعمال خود مسئول است.[۲] مهم‌ترین دیدگاه اختلافی آنان با مسلمانان در باب نبوت است. آنان معتقدند که قرآن به هیچ‌وجه به خاتمیت پیامبران اشاره نکرده، بلکه خداوند به سخن گفتن با بندگان برگزیدهٔ خود ادامه می‌دهد. شریعت پیامبر اسلام تا آخرالزمان پایدار است و هیچ‌گاه نقض نمی‌شود، ولی مردانی ظهور می‌کنند که نور وحی پیامبر را می‌گیرند و در هیئت مصلحان ظاهر می‌شوند و در صورت ازیاد فسق و فجور، پیامبری ظهور می‌کند. یکی از این پیامبران غلام احمد است که بدون نسخ اسلام، پیامبر غیر شریعت‌آور خدا است.[۳] علمای اسلام این دیدگاه را نپذیرفته، آن را مخالف صریح آیهٔ **ما کان محمدٌ ابا احدٍ من رجالکم و لکن رسول الله و خاتم النبیین**[۴] می‌دانند. در این آیه تصریح شده که نبوت به معنای وحی خداوند به شخص خاص، پایان پذیرفته، دیگر وحی به کسی ارسال نمی‌شود. همچنین در روایت **یا علی انت بمنزلة هارون من موسی الاّ انّه لا نبی بعدی**[۵] تصریح شده که پیامبری بعد از پیغمبر اسلام وجود ندارد و او آخرین پیامبر است. در روایتی دیگر حضرت رسول(ص) می‌فرمایند: **مثلی و مثل الانبیاء کمثل رجلٍ بنی داراً فاتمها و اکملها الاّ**

---

۱. میرزا بشیرالدین محمود احمد، دیباچهٔ تفسیر القرآن، ص ۵۵۰ـ۵۵۲ و ۵۲۸ـ۵۵۶.

۲ همان، ص ۵۲۰، ۵۲۳، ۵۸۲، ۵۸۶.

۳. همان، ص ۱۶۶ـ۱۶۷ و ۵۲۲ـ۵۹۸.

۴. احزاب، آیه ۴۰.

۵. صحیح بخاری، ج ۳، ص ۵۸؛ صحیح مسلم، ج ۲، ص ۳۲۳، سنن ابن‌ماجه، ج ۱، ص ۲۸.

موضع لبنة و انا صاحب اللبنة جئتُ فختُمت الانبیاء.[۱] در روایت دیگر حضرت تصریح فرموده‌اند که ارسلتُ الی کافة الناس و بی خُتم النبیّون.[۲] بنابراین علمای اسلام با ادعای نبوت غلام‌احمد مخالفت کرده و آن را باعث خروج از اسلام دانسته‌اند.

از دیدگاه‌های دیگر پسر غلام‌احمد این است که قرآن هیچ معجزه‌ای را به پیامبران نسبت نمی‌دهد؛ بلکه از نسبت‌های جاهلانه به پیامبران ـ از قبیل زنده کردن مرده‌ها، متوقف کردن حرکت ماه و خورشید و امثال آن ـ خودداری کرده و آنچه در قرآن آمده است، به معنای مجازی آن است. در نظر وی معجزهٔ پیامبران فقط خبر دادن از غیب است.[۳] این دیدگاه محمود احمد نیز مخالف صریح قرآن است و برای عدول از نصّ، به علل محکمی احتیاج است؛ حال آنکه هیچ دلیل عقلی و نقلی برای ردّ معجزات انبیا وجود ندارد. در نگاه قادیانیه روح انسان پس از مرگ، کالبد دیگری می‌یابد که متناسب با آن عالم است و تمام لذات در آن عالم، روحی و معنوی است.[۴] در این زمینه بین علمای اسلام اختلاف است؛ ولی اکثر متکلمان مسلمان قائل به معاد جسمانی‌اند، و برخی نیز قائلان به معاد روحانی را تکفیر کرده‌اند.

از مسائل مهمی که غلام احمد بر آن تاکید می کرد، منع جهاد علیه دشمنان اسلام است. او در کتاب تذکرة الشهادتین می‌نویسد: «الوقت وقت الدعاء لا وقت الملاحم و قتل الاعداء».[۵] برخی از محققان علت این اندیشه را همراهی غلام‌احمد با انگلستان در دوران استعمار هند دانسته و معتقدند خانواده غلام‌احمد با انگلستان روابط حسنه داشته است. این فتوا باعث ناراحتی شدید مسلمانان هند که علیه استعمار انگلیس می‌جنگیدند، شد و آن را هماهنگ با مطامع تفرقه‌انگیز انگلیس تعبیر کردند. غلام‌احمد در تبیین این دیدگاه می گفت: جهاد با شمشیر با ظهور مهدی (غلام‌احمد) به پایان رسیده و زمان احتجاج با برهان و قدرت معنوی فرارسیده است. میرزا نصیراحمد، دیگر رهبر قادیانیه مجازات مرگِ مرتد را یک اصل اسلامی ندانسته، می‌نویسد: «انّ مفهوم الردة مخالف للاسلام و لم تشرع عقوبة دنیویه لمن یخرج عن

---

۱. صحیح بخاری، ج۵، ص۲۶، کتاب المناقب.

۲. مسند احمد بن حنبل، ج۲، ص۴۱۲.

۳. دیباچهٔ تفسیر القرآن، ص۵۲۹ و ۵۳۳ـ۵۳۴.

۴. دیباچهٔ تفسیر القرآن، ص۸۱.

۵. روحانی خزائن، ج۲۰، ص۸۱.

الاسلام... ».[۱] وی تکفیر را از اختراعات فقهای اسلام و متاثر از فکر خوارج می‌دانست.[۲] این بیانات، مخالف صریح روایات در باب جهاد، تکفیر و ارتداد است.[۳]

○ پرسش

۱. مهم‌ترین دیدگاه غلام احمد چه بود؟
۲. مهم‌ترین اختلافات قادیانیه با لاهوریه چیست؟
۳. دیدگاه قادیانیه را در باب مبدأ و معاد بیان کنید.
۴. دیدگاه نبوت غلام احمد را نقد و بررسی کنید.

○ برای مطالعهٔ بیشتر

۱. ابوالاعلی مودودی، ماهی القادیانیة، چاپ لاهور پاکستان، ۱۳۸۸هـ.
۲. جمعی از علمای پاکستان، موقف الامة الاسلامیّة من القادیانیة، دارقتیبه، بیروت، ۱۹۹۱م.
۳. احسان الهی ظهیر، القادیانیة، دراسات و تحلیل، ادارهٔ ترجمان السنة، پاکستان، بی‌تا.
۴. ابوالحسن علی ندوی، القادیانی والقادیانیّة، دار ابن کثیر، جمع‌آوری سیدعبدالماجد الغوری، بیروت، ۱۴۲۱هـ. این کتاب، کتاب مودودی و احسان الهی ظهیر را نیز دربردارد.
۵. میرزا بشیرالدین محمود احمد، دعوة الامیر، چاپ پاکستان، ۱۹۲۳م (این کتاب به زبان فارسی است).
۶. سیدمحمدحسن طالقانی، القادیانیّة، انتشارات الغدیر، چاپ اوّل، بیروت، ۱۴۲۰هـ.
۷. عبدالله سلوم سامرایی، القادیانیّة والاستعمار الانجلیزی، بغداد، وزارت الثقافة والاعلام، ۱۹۸۱م.

---

۱. القتل باسم‌الدین، ص۷۲.
۲. همان، ص۷۷.
۳. خوانندگان محترم در این زمینه می‌توانند به باب‌های جهاد، حدود، قصاص و دیات کتب فقهی مراجعه کرده، روایات متعدد این باب‌ها را همراه با تفاسیر علمای شیعه و سنّی ملاحظه نمایند. در زمینه تاریخ و عقاید قادیانیه به مقالهٔ «قادیانیه» ترجمه و تالیف مهدی فرمانیان، مجله هفت‌آسمان، ش۱۷، مراجعه کنید.

درس هجدهم

◇

مذاهب فقهی اهل سنّت

مقدمه

مذهب در لغت از مادهٔ «ذَهَب» و به معنای «رفتن» است. اما هنگامی که در مباحث علمی به کار می‌رود، مقصود از آن انتخاب قول و یا شیوهٔ خاصّی است.[1] واژهٔ فقه نیز در لغت به معنای فهم عمیق و دقیق می‌باشد. فخر رازی می گوید: «فقه از نظر ریشهٔ لغوی عبارت است از فهم غرض متکلّم از کلامش».[2]

لفظ فقه در صدر اسلام بر یکی از دو معنای زیر اطلاق می‌شد:

۱. مطلق فهم؛ مانند قول خداوند: **ذلک بانّهم قوم لایفقهون.**

۲. بصیرت در دین، خواه در قسمت اصول باشد، یا در فروع؛ مانند آیهٔ **فلولا نفر من کلّ فرقة منهم طائفة لیتفقّهوا فی الدین**.[3]

ولی به مرور زمان و با مرزبندی علوم اسلامی، «فقه» بر علمی اطلاق شد که در آن احکام شرعی فرعی از ادلهٔ تفصیلی استخراج و استنباط می‌شود. علما، مذهب فقهی را چنین تعریف کرده‌اند: «طریقة معیّنة فی استنباط الأحکام الشرعیة العلمیّة من ادلّتها التفصیلیّة والاختلاف فی طریقة الاستنباط یکوّن المذاهب الفقهیة».[4]

به نظر می‌رسد با توجه به ماهیت مذاهب فقهی و واقعیّت خارجی و تاریخی آنها، می‌توان

---

۱. المعجم الوسیط، ج۱، ص۳۱۷.

۲. المحصول فی علم اصول الفقه، ص۷۸.

۳. توبه، آیه ۱۲۳.

۴. معجم لغة الفقهاء، ص۳۸۹.

ویژگی‌هایی را برای مذاهب فقهی بیان کرد:
۱. داشتن روش ویژه در استنباط احکام فقهی؛
۲. پیروی تعدادی از مردم از یک صاحب‌نظر؛
۳. استمرار آن در برهه‌ای از زمان.
ویژگی نخست ذاتی یک مذهب، و دو ویژگی بعدی به بُعد بیرونی و تاریخی مذهب اشاره دارد.

اجتهاد

«اجتهاد» ملکه‌ای است که به سبب آن مجتهد می‌تواند اقامهٔ حجت بر حکم یا وظیفهٔ عملیه نماید؛ چه آن حجت شرعی باشد یا عقلی. حجّت بر سه قسم است:
۱. حجّتی که مفید علم است، مثل خبر متواتر.
۲. حجّتی که مفید ظنّ معتبر به حکم شرعی است، مثل خبر واحد.
۳. حجّتی که اصلاً مفید ظنّ نیست، مثل اصل برائت.

اقسام اجتهاد

۱. **اجتهاد مطلق یا اجتهاد مستقل:** اجتهادی است که فقیه در استخراج احکام، بر اساس مبانی اصولی خود به‌طور مستقل عمل می‌کند.
۲. **اجتهاد در مذهب (منتسب):** اجتهادی است که فقیه بر اساس اصولی که رئیس مذهب مربوط، مقرّر کرده است، عمل می‌کند.
۳. **اجتهاد اهل تخریج:** اجتهاد به نحو تفسیر مجملات فتاوای امام مذهب مربوط و یا تعیین وجه معیّنی است که دو احتمال در آن می‌رود.
۴. **اجتهاد اهل ترجیح:** یعنی ترجیح یکی از روایات مختلفی که از امام مذهب مربوط رسیده است.

شیعهٔ امامی قائل به اجتهاد مطلق برای فقیه است. در اجتهاد مطلق، فقیه از فهم دیگران آزاد است و در چارچوب منابعی که از عصمت برخوردارند: از قبیل کتاب و سنت پیامبر(ص) و اهل بیت(ع)، احکام را با آزادی تمام و بدون تأثیرپذیری از رأی دیگران استخراج می‌کند. بر خلاف انواع دیگر اجتهاد که در میان اهل سنت رایج است و مجتهد خود را اسیر فهم غیر معصوم کرده است.

مجتهد هیچ گاه به درجهٔ اجتهاد نمی‌رسد مگر آنکه خود را از مرزهای فکری دیگران برهاند.

تاریخچهٔ فقه

فقه، همانند علوم دیگر در طول تاریخ، شاهد تحوّلات و فراز و نشیب‌های متعددی بوده و دوران‌های گوناگونی بر آن گذشته است، و معمولاً تحوّلات عظیم، موجب امتیاز یک دورهٔ تاریخی از دورهٔ دیگر می‌شود. از این‌رو برای بررسی زمان پیدایش مذاهب فقهی و شناخت علل و عوامل شکل گیری آن، لازم است به‌طور فشرده تاریخچهٔ فقه را بررسیم.

عصر وحی

این عصر، دورهٔ تاسیس و فرصت طلایی برای فقه بود. در این زمان مبانی و پایه‌های فقه پی‌ریزی شد. پیامبر اکرم(ص) از طریق وحی قواعد و ضوابط فقهی و نیز تفریعات فراوان آن را به حسب احتیاجات مردم و جامعه بیان کرد.

پیامبر گرامی(ص) احکام را تدریجی ابلاغ و اعلام می‌نمود؛ زیرا انجام تکالیف دینی و رعایت حدود الهی برای مردمی که تا پیش از آن رها بوده‌اند کاری بس دشوار می‌نمود. بر این اساس در یک سال پیش از هجرت نماز تشریع شد و در سال اول هجرت اذان، جنگ و نکاح؛ در سال دوم روزه، نماز عیدین و حلیّت غنائم برای مجاهدان؛ در سال سوم احکام ارث و طلاق؛ در سال چهارم قصر نماز در سفر و خوف، عقوبت زنا، احکام تیمم، وجوب حجّ؛ در سال ششم احکام صلح، حرمت خمر، میسر، انصاب و ازلام؛ در سال هفتم احکام مزارعه و مساقات؛ در سال هشتم حدّ سرقت؛ در سال نهم لعان و ممنوعیت ورود کفّار به مکه و بالاخره در سال دهم حرمت ربا تشریع شد.[1] در پاره‌ای از موارد، احکامی که رعایت آن برای مردم جامعه مشکل بود، در طیّ چند مرحله تشریع می‌شد که به عنوان مثال از شراب می‌توان نام برد.

همچنین احکام فقهی به دو نوع بیان می‌شد: تأسیسی و امضایی. احکام تأسیسی، احکامی است که پیش از اسلام سابقه نداشته و شارع مقدس آنها را جعل کرده است؛ مانند نمازهای پنجگانه. مقصود از احکام امضایی، احکامی است که در عصر جاهلیت متداول بوده و اسلام در آنها پاره‌ای از اصلاحات و تغییرات را ایجاد کرده است؛ مانند خرید و فروش، که برخی از احکام

۱. ادوار فقه، ج۱، ص۶۸.

آن تاسیسی و برخی امضایی است.

عمدهٔ منابع تشریع احکام در این عصر قرآن کریم و سنت نبوی است. در حدود پانصد آیه قرآن ـ مطابق نظر مشهور ـ مربوط به احکام فقهی است.

عصر صحابه

پس از وفات پیامبر گرامی اسلام، مسلمانان به دو طائفه تقسیم شدند: برخی در اخذ سنت رسول خدا(ص) به عموم صحابه رجوع نمودند، و برخی دیگر تفسیر کتاب خدا و سنت رسول(ص) را منحصراً از اهل بیت عصمت و طهارت اخذ کرده، آنان را تداوم‌بخش کتاب و سنت دانستند. از این‌رو در فقه استنباطی بین مسلمانان اختلاف شد. گروه دوم در مسائل شرعی بعد از رسول خدا(ص) پیرو منهج و شیوهٔ حضرت علی(ع) شدند و گروه دیگر از شیوهٔ خلفا پیروی کردند.

امام علی(ع) با بکارگیری رأی در دین به شدت مخالف بود و می‌فرمود: **انّ المؤمن اخذ دینه عن ربّه و لم یاخذه عن رایه.**[۱] در جایی دیگر می‌فرماید: **لاتقیس الدین فانّ امر الله لایقاس، و سیاتی قوم یقیسون و هم اعداءالدین.**[۲]

ولی شیوهٔ خلیفهٔ دوم عمل به رأی و قیاس بود. او به شریح، قاضی کوفه نوشت: «انظر ما یتبیّن فی کتاب الله فلاتسال عنه احداً، و مالم یتبیّن لک فاتبع فیه سنة رسول الله و مالم یتبیّن لک فی السنة فاجتهد فیه برأیک».[۳] او در نامه‌ای به ابوموسی اشعری نیز می‌نویسد: **الفهم الفهم فی تلجلج صدرک مما لیس فی کتاب و لاسنة، اعرف الاشباه والامثال و قس الامور عندک.**[۴]

در عصر صحابه، آنان که پیرو منهج رأی بودند، در موارد بسیاری رأی را بر خلاف کتاب و سنت و سیرهٔ مستمرهٔ نبوی به کار گرفتند. مرحوم سیدعبدالحسین شرف‌الدین در کتاب النص والاجتهاد نمونه‌هایی از این گونه اجتهادات را که در مقابل نص بود، نشان داده است.

صحابه در عصر خلیفهٔ اول و دوم در مدینه بودند و به آنان کمتر اجازهٔ خروج از مدینه داده

---

۱. وسائل‌الشیعة، ج۱۸، ص۲۷.

۲. همان، ص۳۳.

۳. تاریخ التشریع الاسلامی، ص۱۱۵.

۴. همان، ص۱۱۶.

می‌شد. ولی در عصر خلیفهٔ سوم، صحابه در سایر بلاد اسلامی پراکنده شدند. بدین ترتیب ابن مسعود به کوفه، ابوموسی اشعری به بصره، معاذ بن جبل و معاویه به شام، عبدالله بن عباس به مکه و عبدالله بن عمرو بن عاص به مصر هجرت کردند.[۱]

عصر تابعین

سومین عصر از ادوار فقه، عصر تابعین است که از زمان صلح امام حسن(ع) شروع و تا پایان حکومت بنی‌امیه و آغاز حکومت بنی‌عباس ادامه پیدا کرد. تابعین به کسانی اطلاق می‌شود که رسول خدا(ص) را ندیده، ولی اصحاب و یاران او را درک کرده‌اند. در عصر تابعان تحولات و حوادث مهمّی در زمینهٔ فقاهت اتفاق افتاد که از آن جمله گسترش به کارگیری رای و قیاس بود.

برخی از تابعین در استخراج احکام شرعی به رأی و نظر اعتماد زیادی داشتند. اکثر آنان ساکن عراق بودند و نمایندهٔ بزرگ این گرایش ابراهیم بن یزید نخعی (م۹۶) استاد حماد بن ابی‌سلیمان بود. در مقابل این گروه طائفه‌ای از تابعان معتقد بودند که رای گرایی، منهج واقعی صحابه نیست، و از این روی با آن مخالفت می کردند. سرکردهٔ این گروه عروة بن زبیر و ابن‌شهاب زهری است. او می گفت: «دعوا السنة تمضی لاتعرضوا لها بالرأی؛[۲] بگذارید تا سنت پیش رود و رأی را معارض آن قرار ندهید». شعبی در این زمینه می گفت: «ماجاءکم به من هؤلاء من اصحاب رسول الله(ص) فخذوه و ما کان من رأیکم فاطرحوه؛[۳] آنچه از صحابه رسول خدا(ص) به شما رسیده است، اخذ کنید، و آنچه از رای شما است، طرد کنید».

ابن قیّم جوزی پنج خطا برای شیوهٔ اهل رأی شمرده است:

۱. اهل رأی گمان کرده‌اند که نصوص، همهٔ حوادث را پوشش نمی‌دهد.

۲. بی‌اعتنایی به نصوص.

۳. اعتقاد به اینکه بسیاری از احکام شرعی بر خلاف قیاس است؛ بنابراین باید آنها را کنار زد.

---

۱. اعلام الموقعین، ج۱، ص۶۴.

۲. همان، ج۱، ص۷۴.

۳. همان، ص۷۸.

۴. بی‌اعتبار دانستن علل و اوصاف معتبر شرعی و معتبر دانستن علل و اوصافی که شرعاً اعتبار ندارد.

۵. تناقض در قیاس.[1]

پیدایش مذاهب فقهی

در عصر صحابه و تابعین، مرجع و پیشوایی معین که از او تبعیّت کنند، وجود نداشت. ابن‌قیّم جوزی می‌نویسد: «ما بر این اعتقادیم که در زمان صحابه و تابعین فردی وجود نداشت که شخص خاصی را مورد نظر قرار دهد و همهٔ آرا و نظرات دیگران را ترک کرده باشد».[2] شاه‌ولی الله دهلوی می‌گوید: «مردم در قرن اول بر تقلید از مذاهب معینی اتفاق نظر نداشتند و احکام و وظایف دینی خود را از پدران و یا از علمایی که دارای نیروی استنباط در همهٔ مسائل و یا بعضی از آنها بوده‌اند، می‌گرفتند و هرگاه نیاز به استفتا داشتند از هر عالم و صاحب فتوایی می‌پرسیدند؛ بدون اینکه شخص خاصی را در نظر داشته باشند».[3]

اما وضع در قرن دوم به‌گونه‌ای دیگر شد. در این عصر مردم افرادی را که دارای برجستگی‌هایی بودند، به عنوان مرجع و پاسخگوی احکام جدید برگزیدند و تمام مسائل خود را از آنان می‌پرسیدند. به‌تدریج این شیوه ادامه یافت تا مذاهب شکل گرفت.

عوامل پیدایش مذاهب فقهی

یکی از عوامل عمدهٔ پیدایش مذاهب، اختلافات فقهی بسیار متنوّعی بود که میان فقهائی اهل سنت وجود داشت. هر چند این اختلاف‌ها کم و بیش در عصر صحابه و تابعین نیز وجود داشت، اما به گستردگی قرن دوم به بعد نبود. این اختلاف فقهی عوامل و اسبابی داشت که عبارتند از:

الف. اختلاف در منابع و ادله؛

ب. اختلاف در حدود و شروط ادله؛

ج. اختلاف در نوع ادله؛

---

۱. اعلام الموقعین، ج۱، ص ۳۹۰ـ ۴۳۲.

۲. همان، ج۲، ص۲۰۸.

۳. ادوار اجتهاد، ص۶.

د. اختلاف در مقام استظهار و برداشت از دلیل؛
هـ. اختلاف در کیفیت اعتبار و حجیّت دلیل؛
و. اختلاف در جمود بر ظاهر الفاظ و عدم جمود؛
ی. تعارض احادیث.

از آثار و پیامدهای پیدایش مذاهب فقهی، می‌توان به: ظهور اصطلاحات فقهی، تفریع مسائل، تدوین کتب احکام، تمرکزگرایی در فتوا و ضابطه‌مندی اجتهاد اشاره کرد.[۱]

عصر ظهور مذاهب فقهی

مذاهب فقهی که بعد از طبقهٔ تابعین پدید آمد، بر دوگونه است: فردی و جماعتی.

مقصود از مذهب فردی، عبارت است از مجموعه‌ای از آرای فقهی که از مجتهدی باقی مانده است؛ بدون آنکه کسی آن را دنبال کرده باشد تا مبانی آن محکم و به عنوان یک مذهب فقهی تبلیغ گردد؛ یا عده‌ای دنبال کرده و سپس منقرض شده است.

مقصود از مذهب جماعتی، مذهبی است که در محدودهٔ آرای آن فرد منحصر نمانده است؛ بلکه توسط پیروان آن مذهب تکامل یافته و به عنوان یک مکتب فقهی مطرح شده است.

مذاهبِ منقرض[۲]

مذاهبی که پیروانی نداشته یا در طول زمان منقرض شده‌اند، عبارتند از:

۱. مذهب حسن بصری (۲۳ـ۱۱۰ هـ. ق).

۲. مذهب محمّد بن عبدالرحمن بن ابی‌لیلی (۷۴ـ۱۴۸ هـ. ق). او از اصحاب رأی بود و در کوفه متولّی قضاوت شد و ۳۳ سال در آنجا قضاوت کرد. در سال ۱۴۸ هجری وفات یافت.

۳. ابوعمرو عبدالرحمن بن محمّد اوزاعی (۸۸ـ۱۵۷ هـ. ق). مذهب او در شام و اندلس انتشار یافت، ولی در قرن چهارم، بعد از آنکه قضاوت دمشق به دست پیروان شافعی افتاد و مذهب او منتشر شد، مذهب اوزاعی منقرض گشت. نیز بعد از غلبه یافتن مذهب امام مالک در اندلس، مذهب او در آن دیار نیز منقرض شد. او مؤلف کتابی به نام **السنن فی الفقه والمسائل** است.

---

۱. ر. ک: خضری بک، **تاریخ التشریع الاسلامی**.

۲. ر. ک: حسن طارمی، **تاریخ فقه و فقهاء**، ج ۱.

۴. سفیان ثوری (۹۷ـ۱۶۱هـ. ق). او شخصی کوفی و دارای مذهب فقهی خاصی بود؛ ولی طولی نکشید که جای آن را مذهب اوزاعی گرفت. مذهب او را برخی در یمن و عده‌ای در اصفهان و قومی نیز در موصل اخذ کردند؛ ولی در مدت اندکی منقرض شدند.

۵. لیث بن سعد فهمی (ت: ۱۷۵هـ. ق). او در ابتدا به حجاز و سپس به عراق رفت و در نهایت در مصر مستقر شد. مذهب خاصی در فقه داشت، ولی آرای او مغلوب آرای مالک و شافعی در مصر گشت. او رساله‌ای به مالک بن انس نوشته که ابن‌قیم جوزی آن را در اعلام الموقعین آورده است.

۶. ابوسلیمان داود بن علی خلف اصفهانی (۲۰۲ـ۲۷۰هـ. ق) معروف به ظاهری، وی که ابتدا از مقلّدان مذهب شافعی و متعصّب در این مذهب به حساب می‌آمد. بعد از ریاست علمی در بغداد، برای خود مذهب فقهی خاصی انتخاب نمود که اساس آن عمل به ظاهر کتاب و سنت است، مادامی که دلیلی از کتاب و سنت یا اجماع بر خلاف آن نباشد. او در صورت نبودِ نصّ به اجماع عمل می‌کرد و شدیداً با قیاس مخالف بود، زیرا معتقد بود؛ که در نصوص کتاب و سنت مطالبی است که وافی به جواب هر مسئله‌ای است. مذهب او تا نیمه‌های قرن هفتم ادامه یافت. از افراد مطرح ظاهریه، ابن‌حزم اندلسی در قرن پنجم است. ابن‌داود آرائی داشت که مخالف با اهل سنت بود، و این به جهت ترک عمل به قیاس و رأی و عمل به ظاهر کتاب و سنت است.[1]

۷. ابوجعفر محمد بن جریر طبری (۲۲۴ـ۳۱۰هـ. ق). او که در طبرستان متولد شد، فقه را از داود فراگرفت. نیز فقه اهل عراق (حنفی) و مالک و شافعی را آموخت. او نیز برای خود مذهب و روشی فقهی برگزید. مذهبش در بغداد مشهور شد، و کتابی را به نام اختلاف الفقهاء منتشر ساخت. بعد از نیمهٔ قرن پنجم مذهب او نیز محو گردید.

عوامل حصر مذاهب

در سبب و علت حصر مذاهب در چهار مذهب فقهی، توجیهات مختلفی ذکر شده است؛ از قبیل:

۱. ابن‌جوزی علت مهّم توقف و افول حرکت اجتهادی را، تأثیر سیاست خلیفهٔ عباسی قادر

۱. ر. ک: مدخل «ابن‌داود» و «ابن‌حزم» در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

باللّه در سال ۳۸۱هـ تا سال ۴۲۲هـ می‌داند، که شدیداً مخالف رشد و نشاط حرکت اجتهادی بوده است.[۱]

۲. احمد مصطفی زرقا، تعصّب مذهبی را در بسته شدن باب اجتهاد دخیل می‌داند. تصدی پست قضاوت و تدوین ابواب فقهی توسط این چهار فقیه را نیز در رکود حرکت اجتهادی مؤثر شمرده است.[۲]

۳. سیدمحمّدتقی حکیم نیز اعجاب بیش از اندازه‌ای که در علما نسبت به عملکرد فقهی آنان پدید آمد، مؤثر در افول حرکت اجتهادی می‌داند؛ زیرا قدرت اظهار مخالفت و اجتهاد را از آنان گرفت.[۳]

او نیز در ادامهٔ کلماتش می‌گوید: «به‌نظر می‌رسد دستگاه سیاست در آن عصر از رشد فکری علما و حوزه‌های علمی هراسان بوده است؛ زیرا آنان بوده‌اند که با استقلال فکری و پویایی اجتهاد خود از اسلام دفاع کرده، جلو بدعت‌ها و کج‌روی‌های ظالمان را می‌گرفتند...».[۴]

طوایفی از اهل سنت با بستن باب اجتهاد بر روی خود و حصر مذاهب، با مشکلات بی‌شماری روبه‌رو شدند. سلفیه و برخی علمای اشاعره در این جهت با عموم اهل سنت مخالفت کرده، رأی شیعه را پذیرفتند و افرادی مانند غزالی، فخر رازی، ابن‌تیمیه،[۵] ابن‌قیم جوزی[۶] و ناصرالدین البانی[۷] با نظریهٔ سدّ باب اجتهاد به مخالفت پرداختند. نیز افرادی از روشنفکران اهل سنت از قبیل شیخ عبدالوهّاب شعرانی، رشیدرضا، عبدالمتعال الصعید، علامهٔ عبیدی، دکتر محمّد دسوقی و شیخ محمود شلتوت نظریهٔ فتح باب اجتهاد را پسندیده و سدّ آن را ابتلایی بس عظیم برای جامعهٔ اسلامی دانستند.

---

۱. المنتظم، ج۱۴، ص۳۵۳ و ج۱۵، ص۱۲۵و۱۲۶.

۲. مصطفی احمد زرقاء، المدخل الفقهی، ج۱، ص۱۷۷ـ۱۷۹.

۳. الاصول العامة للفقه المقارن، ص۴۸۰.

۴. همان، ص۴۸۰و۴۸۱.

۵. ابن تیمیه، منهاج السنة، ج۲، ص۸۵.

۶. ابن قیم، اعلام الموقعین، ج۴، ص ۲۶۲ و ۲۶۳.

۷. سلسلة الاحادیث الصحیحة، ج۱، ص۱۷۳ و۱۷۴، ذیل حدیث ۸۷.

○ پرسش

۱. فقه را در لغت و اصطلاح تعریف کنید.
۲. اجتهاد را تعریف کرده، اقسام آن را بیان کنید.
۳. علل پیدایش مذاهب فقهی چیست؟
۴. مهم‌ترین مذاهب فقهی منقرض‌شده را نام ببرید.
۵. علل حصر مذاهب چه بود؟

○ برای مطالعه بیشتر

۱. محمد خضری‌بک، تاریخ التشریع الاسلامی، دارالفکر العربی، بیروت، ۱۹۹۲م (یکی از کتب کلاسیک در این زمینه که ادوار فقه را به شش دوره تقسیم کرده است).
۲. حسین‌علی اعظمی، تاریخ التشریع الاسلامی، بغداد، ۱۹۴۰م (روش‌های مذاهب گوناگون را در طریق استنباط به صورت مختصر بیان کرده است).
۳. محمدابراهیم جنّاتی، ادوار فقه و کیفیت بیان آن، مؤسسهٔ کیهان (مجموعه‌ای از مقالات در باب فقه و ادوار آن).
۴. عبدالهادی فضلی، تاریخ التشریع الاسلامی، دارالکتاب، ۱۴۱۴هـ (نویسنده از اندیشمندان شیعی است که در عربستان به تدریس مشغول است. این کتاب بیشتر به ادوار فقه شیعه پرداخته است).

درس نوزدهم

◇

مذاهب اربعه

مذهب حنفی

مؤسس این مذهب ابوحنیفه نعمان بن ثابت کوفی است. او در سال هشتاد به دنیا آمد و در سال صد و پنجاه هجری وفات یافت و از اتباع تابعین به حساب می‌آید. در ابتدا مشغول به علم کلام شد، ولی سرانجام به سراغ فقه رفت. او نزد حماد بن ابی‌سلیمان کوفی (م ۱۲۰هـ. ق) در فقه تربیت یافت. حمادبن سلیمان نیز فقه را از بزرگان صحابه و تابعینی که به کوفه آمده بودند فراگرفت که در رأس آنان امام علی بن ابی‌طالب(ع)، عبدالله بن مسعود، علقمة بن‌قیس، مسروق بن‌اجدع، ابراهیم نخعی و عامر بن شراحیل شعبی است.[1]

اصول مذهب حنفی

ابوحنیفه مذهب فقهی خود را بر قواعد و منابعی استوار کرد که عبارتند از:

۱. قرآن کریم: این کتاب از منابع مشترک بین همهٔ مذاهب است.

۲. سنت نبوی: اعم از قول و فعل و تقریر.

۳. قول صحابی.

۴. قیاس: یعنی استنباط حکم موضوعی از موضوعی دیگر به‌دلیل وجود جامع بین آن دو.

۵. استحسان: یعنی اخذ دلیلِ قوی‌تر از میان دو دلیل.

۶. اجماع: یعنی اتفاق مجتهدان امت اسلامی در عصری بر حکمی از احکام. اجماع نزد حنفی‌ها فی ذاته حجت است و در این جهت بین اجماع قولی و سکوتی فرقی نیست؛ جز آنکه اول

---

۱. تاریخ بغداد، ج۱۳، ص۳۳۴.

قطعی و دوم ظنّی است.

۷. **عرف:** مقصود از آن عرف عام است، و آن عمل مسلمین بر امری است که در آن نصی از قرآن یا سنت یا عمل صحابه نباشد.

بنابر نظر برخی، علت تمسک به قیاس در فقه ابوحنیفه، کمبود حدیث معتبر نزد ابوحنیفه است. لذا خود را ناگزیر از رجوع به قواعدی ظنّی از قبیل قیاس، استحسان و... دید، و در این زمینه افراط کرد.[۱]

ابن خلدون می‌گوید: «امروز اهل عراق و مسلمانان هند و چین و ماوراءالنهر و شهرهای عجم، همگی از اتباع ابوحنیفه به حساب می‌آیند».[۲]

مهم‌ترین کتب حنفی

کتاب‌های منسوب به محمّد بن حسن شیبانی (ت: ۱۸۹هـ. ق) از شاگردان ابوحنیفه، مصدر اوّل در فقه حنفی به حساب می‌آیند. این کتب را حاکم محمّد بن احمد مروزی (ت: ۳۳۴هـ. ق) در کتاب معروف خود به نام الکافی بعد از حذف مکرّرات آن جمع کرده است.

مهم‌ترین کتاب‌های فقهی احناف بعد از آن عبارتند از:

۱. **المبسوط**، ابوبکر سرخسی (ت: ۴۸۳هـ. ق).

۲. **تحفة‌الفقهاء**، علاءالدین سمرقندی (ت: ۵۷۵ هـ. ق).

۳. **بدایع الصنایع فی ترتیب الشرایع**، کاشانی (ت: ۵۸۷ هـ. ق).

۴. **مختصرالقدوری**، ابوالحسین احمد بن محمّد قدوری (ت: ۴۲۸هـ. ق).

۵. **الوقایة لبرهان الشریعة**، محمد بن احمد (ت: حدود ۶۷۳هـ. ق).

۶. **المختار**، ابوالفضل موصلی (ت: ۶۸۳هـ. ق).

۷. **مجمع‌البحرین**، ابن ساعاتی (ت: ۶۹۴هـ. ق).

۸. **کنزالدقائق**، نسفی (ت: ۷۱۰هـ. ق).[۳]

---

۱. **تاریخ بغداد**، ج۱۳، ص۳۶۸.

۲. **مقدمهٔ ابن خلدون**، ص۴۴۸.

۳. ر. ک: ضمیری، **کتاب‌شناسی تفصیلی مذاهب اسلامی**، ص۶۱ـ۷۵.

مذهب مالکی

این مذهب منسوب به مؤسس آن ابوعبدالله مالک بن انس بن مالک است. او متولد سال ۹۳ و متوفا به سال ۱۷۹ هجری است.

در کوفه مدرسهٔ رأی به پرچم‌داری ابوحنیفه تاسیس شد که با آن منهج جدیدی در استنباط فقه پدید آمد. در مدینهٔ منوّره نیز مدرسه‌ای در مقابل آن به نام مدرسهٔ حدیث به سرکردگی مالک‌بن انس شکل گرفت. بارزترین شیوخ مالکی عبارتند از: عبدالله بن هرمز اعرج، نافع مولی عبدالله بن عمر، زُهَری محمّد بن مسلم بن شهاب، ربیعة بن عبدالرحمن، محمّد بن منکدر، ابوالزنّاد عبدالله بن زکوان، عبدالرحمن بن قاسم، ایوب سختیانی، محمد بن عبدالرحمن بن نوفل مدنی، یحیی بن سعید انصاری و زید بن اسلم.[1]

اصول مذهب مالکی

مذهب فقهی مالکی دارای اصول و قواعدی در مقام استنباط احکام فقهی است؛ همچون:

۱. **قرآن کریم.**

۲. **سنت نبوی:** مالک به مراسیل عمل می کرد، و لذا در کتاب او، **موطا**، مراسیل بسیاری وجود دارد و از مهم‌ترین امتیازات مذهب او، عمل به حدیث مرسل در مقام فتوا است.

۳. **عمل اهل مدینه.**

۴. **قول صحابی:** در صورتی که حدیثی از پیامبر(ص) در مسئله نباشد؛ زیرا صحابه نزد او اعلم به تاویل و اعرف به مقاصد شریعت‌اند.

۵. **مصالح مرسله:** یعنی مصالحی که برای آن نصّ معینی از جانب شارع بر بطلان یا اعتبار آن نرسیده است، و بازگشت آن به حفظ مقصدی از مقاصد شرع است که به کتاب یا سنت یا اجماع ثابت شده است؛ مگر در صورتی که با مصلحتی دیگر معارض باشد.

۶. **قیاس:** در صورتی که نصّ از کتاب یا سنت یا قول صحابی یا اجماع اهل مدینه در آن نباشد.

۷. **سدّ ذرایع:** یعنی منع تعرّض کاری مباح به جهت عملی غیر جایز. به تعبیر دیگر مانع شدن از کاری مباح به جهت کاری ممنوع. این قاعده در فقه مالک کاربرد زیادی دارد.

۸. **اجماع.**

---

۱ . المذاهب الاسلامية الخمسة، ص ۳۷۶.

۹. عرف و عادت.

۱۰. استحسان.

۱۱. استصحاب.[۱]

مهم‌ترین آثار مالکیه

معروف آن است که مالک بن انس، کتابی را که معروف به اصول مذهب خود باشد، تدوین نکرده است؛ جز آنکه کتاب الموطا مهم‌ترین اثر او است، که دربردارندهٔ حدیث و فقه بوده و اولین مصدر نزد مالکی‌ها به حساب می‌آید. عده‌ای نزد او درس فقه فراگرفته که بعدها از مروّجین این مذهب به شمار آمدند. دربارهٔ فقه مالکی کتاب‌هایی تالیف شده که برخی عبارت است از:

۱. شروح مربوط به موطا که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

الف. التمهید لما فی الموطامن المعانی والاسانید، ابن عبدالبر اندلسی (ت: ۴۶۳هـ. ق).

ب. الاستذکار لمذهب الانصار فیما تضمّنه الموطا من معانی الرای و الآثار ابن عبدالبر.

ج. المنتقی، ابن الولید سلیمان بن خلف باجی (ت: ۴۷۴هـ. ق).

د. تنویر الحوالک علی موطا مالک، جلال الدین سیوطی (ت: ۹۱۱هـ. ق).

ر. شرح الزرقانی علی موطا الامام مالک، محمد بن عبدالباقی زرقانی مصری (ت: ۱۱۲۲هـ. ق).

۲. کتاب‌هایی که در قرن سوم هجری تدوین شد و به اصول و امّهات معروف گشت:

الف. مدونة سحنون الاسدیه، اسد بن فرات. وی بیست سال با مشهورترین شاگرد مالک به نام ابن القاسم ملازم بوده و این کتاب برگرفته از آرای او است.

ب. الواضحة فی السنن والفقه، عبدالملک بن حبیب (ت: ۲۳۸هـ. ق).

ج. المستخرجة العتبیة علی الموطا، محمّد عتبی (ت: ۲۵۴هـ. ق).

د. الموازنة، ابن المواز (ت: ۲۸۱هـ. ق).

۳. برخی از کتاب‌های مختصر و متون موجزی نیز در فقه مالکی وجود دارد که اهم آنها عبارتند از:

الف. رسالة ابن ابی‌زید القیروانی، که مختصر مدونة سحنون است. این کتاب دارای شروحی است که مهم‌ترین آنها شرح احمد بن عیسی معروف به بزروق (ت: ۸۹۹ هـ. ق) است.

---

۱. ر. ک: مذکور، مناهج الاجتهاد فی الاسلام، ص۶۱۶ـ۶۴۳.

ب. مختصر شیخ خلیل. این کتاب دارای شروحی است که اهم آنها عبارتند از:

ـ مواهب الجلیل لشرح مختصر الشیخ خلیل، ابوعبدالله محمّد بن محمد مکّی (ت: ۹۵۴هـ. ق).

ـ شرح زرقانی علی مختصر خلیل، عبدالباقی زرقانی (ت: ۱۰۹۹هـ. ق).

ـ الشرح الکبیر علی مختصر سیدی خلیل، دردید (ت: ۱۲۰۱هـ. ق).

این شرح، حاشیهٔ معروفی دارد به نام حاشیهٔ دسوقی از محمّد بن احمد بن عرفه (ت: ۱۲۳۰هـ. ق).[۱]

مذهب شافعی

بنیانگذار این مذهب محمّد بن ادریس شافعی (۱۵۰ـ۲۰۴هـ. ق) است. او در فقه از مالک بن انس، شیخ حجازییّن و زعیم مدرسهٔ حدیث استفاده کرد. نیز با محمّد بن حسن شیبانی، شاگرد ابوحنیفه، زعیم مدرسهٔ رأی ارتباط داشته و از آن دو در فقه خویش استفاده کرده است.[۲]

اصول مذهب شافعی

شافعی مذهب فقهی خود را بر اصول و قواعد و منابعی‌چند استوار کرده است:

۱. قرآن کریم: او به ظواهر قرآن احتجاج می‌نمود.

۲. سنت نبوی: او به احادیث، گرچه خبر واحد باشد، احتجاج می کرد.

۳. اجماع.

۴. قیاس.[۳]

مذهب قدیم و جدید

شافعی در عهد خلافت امین عباسی، سال (۱۹۵هـ. ق) وارد عراق شد و کتاب قدیم خود را به نام «حجت» تالیف نمود. دو سال در آنجا اقامت کرد. آن گاه به حجاز بازگشت، و در سال ۱۹۸هـ باز وارد عراق شد. پس از یک ماه اقامت در عراق، به مصر رفت، و در آنجا آرای جدید

۱. دربارهٔ انتشار مذهب مالکی بنگرید: ابوزهره، مالک حیاته و عصره، آراوه و فقهه، ص۳۶۴ به بعد.

۲. تذکرة‌الحفاظ، ج۱، ص۳۵۴؛ نیز عبدالحلیم جندی، الامام الشافعی، ص۱۲۳ به بعد.

۳. دربارهٔ اصول مذهب شافعی بنگرید: عبدالسلام، الامام الشافعی، ص۲۰۷ـ۲۴۲.

خود را منتشر ساخت که از آن به «قول جدید» تعبیر می‌شود و همه در کتاب الامّ گردآوری شده است. گویا این تغییر رأی بر اثر اطلاع از احادیث جدید یا عادات مردم مصر بوده است.

مذهب او به همت شاگردانش در اقصی نقاط عالم از قبیل عراق و خراسان و ماوراءالنهر و... منتشر شد. بعد از غلبهٔ صلاح‌الدین ایوبی بر مصر فقه شافعی در آن دیار رونق گرفت.[۱]

مهم‌ترین کتب شافعیه

کتاب الامّ شافعی مصدر اساسی این فقه و اولین کتاب شافعیان به حساب می‌آید که دربرگیرندهٔ تمام ابواب فقه است. کتاب‌های دیگری نیز دارد که برخی از آنها را در عراق تألیف کرده و آرای قدیم خود را در آنها آورده است. برخی را نیز در مصر تألیف و افکار جدید خود را در آنها ثبت کرده است، که اهمّ آنها کتاب الرسالة و جماع العلم است، که در ردّ دشمنان سنت در عصر خود نوشته است. نیز کتاب الاملاء الصغیر و الامالی الکبری از کتب او به حساب می‌آید.

شاگردان و فقهاء مذهب شافعی بعد از او دست به تألیف زده و کتاب‌هایی در مذهب او تألیف کرده‌اند؛ همچون:

۱. مختصر مزنی، ابی ابراهیم اسماعیل بن یحیی مزنی (ت: ۲۶۴هـ. ق).

۲. المهذّب، ابی اسحاق ابراهیم بن علی بن یوسف شیرازی (ت: ۴۷۶هـ. ق). این کتاب شروحی دارد که مهم‌ترین آنها کتاب المجموع نووی است.

۳. التنبیه فی فروع الشافعیه، شیرازی، که دارای شروح بسیاری است.

۴. نهایة المطلب فی درایة المذهب، عبدالملک بن عبدالله جوینی (ت: ۴۷۸هـ. ق) که از کتب فقه مقارن به حساب می‌آید.

۵. البسیط فی فروع الفقه، ابی‌حامد غزالی (ت: ۵۰۵ هـ. ق).

۶. الوسیط فی فروع المذهب، غزالی، که مختصر البسیط است.

۷. الوجیز فی فقه الامام الشافعی، غزالی.

۸. المحرّر، ابی‌قاسم عبدالکریم بن محمّد رافعی (ت: ۶۲۳هـ. ق). این کتاب که برگرفته از کتاب الوجیز غزالی است، دارای شروحی بسیار است که از آن جمله کتاب کشف الدرر فی شرح المحرّر از شهاب‌الدین حصفکی (ت: ۹۸۵هـ. ق) است.

---

۱. مقدمهٔ ابن خلدون، ص۴۱۵.

۹. فتح العزیز فی شرح الوجیز، ابی القاسم رافعی، که شرح کتاب الوجیز است.

۱۰. المجموع، ابی‌زکریا محیی‌الدین نووی (ت: ۶۷۶ق).

نووی کتاب‌های فقهی دیگری نیز دارد، از قبیل الروضة فی الفروع، منهاج‌الطالبین که مختصر المحرّر رافعی است.

کتاب منهاج‌الطالبین دارای شروحی است؛ همچون:

الف. تحفة المحتاج لشرح المنهاج، از ابن‌حجر هیثمی (ت: ۹۷۴هـ. ق).

ب. مغنی المحتاج الی معرفة معانی الفاظ المنهاج، از خطیب شربینی (ت: ۹۷۷هـ. ق).

ج. نهایة المحتاج الی شرح المنهاج، از ابن‌حمزهٔ رملی (ت: ۱۰۰۴هـ. ق).[۱]

مذهب حنبلی

این مذهب به امام احمد بن محمّد بن حنبل (۱۶۴-۲۴۱هـ. ق) منسوب است. شکّی نیست که او از بزرگان محدّثین اهل سنت به حساب می‌آید؛ ولی سخن در آن است که آیا او فتوای مجتهدانه می‌داد یا اینکه ـ به جز در موارد اندکی ـ از فتوا دادن پرهیز، و تنها به روایت عمل می‌کرده و این شاگردان او بوده‌اند که آرای او را منتشر ساخته‌اند.[۲]

اصول مذهب حنبلی

ابن‌قیّم جوزیه که از مریدان احمد بن حنبل به حساب می‌آید؛ اصول و منابع فقه حنبلی را در پنج اصل خلاصه کرده است:

۱. نصوص: او در صورت وجود حدیث، التفاتی به قول مخالف یا رأی و قانون مخالف ندارد، و حتّی حدیث را بر اجماع مقدم می‌دارد.

۲. فتوای صحابه: در صورتی که قول مخالف نداشته باشد، فتوا بر رأی و قیاس مقدّم است.

۳. هنگام اختلاف بین صحابه، قولی را اختیار می‌کنیم که به کتاب و سنت نزدیک‌تر باشد.

۴. اخذ به حدیث مرسل و ضعیف: در صورتی که حدیث مسند و صحیح در دسترس نباشد، آن

---

۱. ر. ک: نحراوی، الامام الشافعی فی مذهبیه القدیم والجدید، ص۶۱۷-۷۰۳ (اصحاب شافعی و افکارش)؛ نیز ر. ک: کتاب‌شناسی تفصیلی مذاهب اسلامی، ص۸۹-۱۱۳.

۲. ر. ک: ابوحبیب، احمد بن حنبل السیرة والمذهب، ص۵۷-۶۹ (هل احمد فقیه؟).

را بر قیاس مقدم می کنیم. حدیث ضعیف نزد امام حنبل قسیم حدیث صحیح است و آن را قسمی از اقسام حدیث حسن به حساب می‌آورد؛ زیرا او حدیث را به دو قسم صحیح و ضعیف تقسیم کرده و برای ضعیف مراتبی ذکر نموده است.

۵. قیاس: در صورتی که در مسئله‌ای هیچ نوع حدیث وجود نداشته باشد و فتوای صحابی نیز نباشد، به جهت ضرورت، رجوع به قیاس می کند.[۱]

ولی برخی از معاصرین ادعا کرده‌اند که احمد بن حنبل در استنباط خود به هشت دلیل تکیه کرده است: قرآن، سنت، فتوای صحابه، اجماع، قیاس، استصحاب، مصالح مرسله و سد ذرایع.[۲]

مهم ترین کتب حنابله

کتاب المسند احمد بن حنبل از مهم‌ترین مسانید تالیف شده به حساب می‌آید؛ ولی او دارای کتاب فقهی خاصی نبوده است، بلکه شاگردان و فقهای حنبلی آرای او را استخراج کرده و تدوین نموه‌اند. می‌توان اهمّ تالیفات آنان را در فقه از این قرار دانست:

۱. مختصر خرقی، ابی‌القاسم عمر بن حسین خرقی، که اولین کتاب فقهی در فقه حنبلی به حساب می‌آید و دارای شروح متعددی است که اهم آنها کتاب مغنی ابن‌قدامه می‌باشد.

۲. التذکرة، ابی‌الوفاء علی بن عقیل بغدادی (ت: ۵۱۳ هـ. ق).

۳. الهدایة، ابی‌الخطاب کلوذانی (ت: ۵۱۶ هـ. ق).

۴. المستوعب، محمّد بن عبدالله سامرّی (ت: ۶۱۰هـ. ق).

۵. موفّق بن قدامه (ت: ۶۲۰هـ. ق) دارای کتاب‌های متعددی در فقه حنبلی است؛ از قبیل المغنی که مفصل است، المقنع که موجز می‌باشد، و کتاب الکافی که متوسط است.

۶. المحرّر، مجدالدین ابی‌البرکات عبدالسلام بن ابی‌القاسم بن تیمیه (ت: ۶۵۲هـ. ق). این کتاب دارای شروح و حواشی متعددی است.

۷. الفتاوی، ابن‌تیمیه. این کتاب دارای ۳۷ جزء است.

۸. الفروع، ابن‌مفلح، که سلیمان مرداوی (ت: ۸۸۵ هـ. ق) بر آن استدراکی نوشته و اسم

---

۱. اعلام الموقعین، ج ۱، ص ۳۳.

۲. دکتر احمد فراج حسین، تاریخ الفقه الاسلامی، ص ۳۸.

آن را تصحیح الفروع گذاشته است.

۹. الاقناع فی فقه الامام احمد بن حنبل، موسی بن احمد مقدسی (ت: ۹۶۸هـ. ق).

۱۰. منتهی‌الارادات، ابن‌النجار (ت: ۹۷۲هـ. ق) که در آن، بین کتاب المقنع ابن‌قدامه و التنقیح مرداوی جمع کرده است.[1]

○ پرسش

۱. اصول مذهب حنفیان را بیان کرده و علت تاکید ابوحنیفه را بر قیاس توضیح دهید.

۲. اصول مذهب مالکیان چیست؟

۳. با مطالعه کتب و آثار مربوط به شافعی، مذهب قدیم و جدید آن را توضیح دهید.

۴. اصول مذهب حنبلیان را بیان کنید.

۵. مهم‌ترین کتب مذاهب اربعه را بنویسید.

○ برای مطالعه بیشتر

۱. محمد ابوزهره، تاریخ المذاهب الاسلامیة، بخش مذاهب فقهی.

۲. محمود شهابی، ادوار فقه.

۳. ابن ابی‌یعلی و ابن‌رجب، طبقات الحنابلة، چاپ دارالمعرفة، بیروت.

۴. تمیمی داری، طبقات السنّیة فی تراجم الحنفیّة، دار رفاعی، مصر.

۵. سبکی، طبقات الشافعیة.

۶. محمد بن محمد مخلوف، طبقات المالکیّة، بیروت.

---

۱. ر. ک: مناهج الاجتهاد فی الاسلام، ص۷۸۷؛ کتاب‌شناسی تفصیلی مذاهب اسلامی، ص۱۱۳ـ۱۳۷.

درس بیستم

◇

منابع استنباط اهل سنت

اهل سنت بعد از اعراض از سنت اهل بیت(ع) به منابعی دیگر رجوع کردند که نزد شیعهٔ امامی مقبولیت ندارند؛ از جمله:

۱. سنت صحابه

همان گونه که اشاره شد، فقهای عامه، سنت صحابه را از جمله منابع استنباط به حساب می‌آورند:

ـ ابوحنیفه آثار صحابه را بر قیاس و رأی مقدم می‌داشت.[۱]

ـ مالک قول صحابی را به سنت ملحق می‌نمود، بلکه نقل شده است که او خبر واحد را در صورت مخالفت با قول یک نفر از صحابه، رها می کرد.[۲]

ـ شافعی جایگاه قول صحابی را بعد از نصّ و اجماع قرار می‌داد و آن را بر قیاس مقدم می‌داشت.[۳]

ـ فتاوای احمد بن حنبل بر دو اصل استوار بود: نصوص و فتاوای صحابه با عدم وجود مخالف.[۴]

ادلهٔ عدم حجیت سنت صحابی

با مـراجعه به آیات قرآن، روایات و تاریخ پی می‌بریم که نه تنها دلیلی بر حجیت سنت

---

۱. اعلام الموقعین، ج۱، ص۷۷.

۲. الموافقات، ج۴، ص۴۲.

۳. مناهج الاجتهاد فی الاسلام، ص۶۳۶.

۴. اعلام الموقعین، ج۱، ص۲۹.

صحابی نیست، بلکه دلیل بر عدم حجیّت آن وجود دارد که به برخی از آنها اشاره می کنیم:

آیاتی در قرآن وجود دارد که طائفه‌ای از صحابه را نکوهش می کند و این با حجیت سنت آنان سازگاری ندارد:

خداوند متعال می‌فرماید: **یا ایهّا الذین آمنوا لم تقولون ما لاتفعلون، کبر مقتاً عندالله ان تقولوا ما لاتفعلون**؛[1] «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چرا چیزی بر زبان می‌آورید که بر آن عمل نمی کنید؟ این عمل که سخنی بگویید و خلاف آن کنید، بسیار سخت خدا را به خشم و غضب می‌آورد. »

نیز می‌فرماید: **یا ایّها الذین آمنوا ما لکم اذا قیل لکم انفروا فی سبیل الله اثاقلتم الی الارض ارضیتم بالحیوة الدنیا من الاخرة...** ؛[2] «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! چرا هنگامی که به شما گفته می‌شود: به سوی جهاد در راه خدا حرکت کنید بر زمین سنگینی می کنید؟! آیا به زندگی دنیا به جای آخرت راضی شده‌اید؟... »

بخاری به سند خود از ابی‌حازم نقل می کند که گفت: «از سهل بن سعد شنیدم که گفت: پیامبر(ص) فرمود: من نظاره‌گر شما در کنار حوض کوثرم. هر کس بر آن وارد شود آب آن را خواهد آشامید، و کسی که از آن بیاشامد هرگز تشنه نخواهد شد. گروهی بر من وارد می‌شوند که من آنان را می‌شناسم و آنان نیز مرا می‌شناسند؛ آن‌گاه بین من و آنان حائل می‌شود... می گویم: اینان از من هستند. خطاب می‌رسد: ای پیامبر! تو نمی‌دانی که چگونه اینان بعد از تو دین را تغییر و تبدیل نمودند. من هم می گویم: وای بر کسی که بعد از من دین را تغییر و تبدیل کند».[3]

با مراجعه به سیرهٔ صحابه نیز پی می‌بریم که آنان نه تنها از عصمت برخوردار نبودند، بلکه خود نیز به اشتباه و خطا و گناه معترف بودند، و این با حجیت سنت آنان سازگاری ندارد.

۲. قیاس

استدلال به قیاس بعد از رحلت رسول اکرم(ص) به جهت مواجهه با حوادث جدید، رایج شد، و از همان ابتدا بین صحابه اختلاف شدیدی در عمل به آن بود. از آنجا که مدرسه خلفا، مرجعیت دینی

۱. صف، آیات ۲و۳.

۲. توبه، آیهٔ ۳۸.

۳. صحیح بخاری، کتاب الفتن.

اهل بیت(ع) را نمی‌پذیرفتند، خود را با کمبود نصّ مواجه دیده، این کمبود را با قیاس جبران کردند.

مفهوم قیاس

«قیاس» در لغت به معنای تقدیر است و در اصطلاح در دو مورد به کار رفته است:

۱. به دست آوردن علل واقعی احکام شرع از طریق عقل و مقیاس قرار دادن آن برای صحّت نصوص شرعی. بدین‌رو گاه گفته می‌شد: این حکم موافق مقیاس است و آن حکم مخالف مقیاس. این معنا کاربرد زیادی درعصر امام صادق(ع) داشت، ولی اکنون مهجور است.

۲. استنباط حکم واقعه‌ای که در آن نص وارد نشده، از حکم واقعه‌ای که دارای نصّ است، به جهت تساوی در علّت و مناط و ملاک حکم.

این قسم، دو نوع است:

الف. **قیاس منصوص العله**: جایی که شارع تصریح به علّت حکم در ناحیهٔ مقیسٌ علیه کرده است.

ب. **قیاس مستنبط العله**: جایی که فقیه علت حکم را به فکر و کوشش خود استخراج می کند.

قسم اول در حقیقت به عمل به سنت باز می گردد، نه قیاس؛ زیرا شارع با ذکر غلت ضابطهٔ کلّی در اختیار فقیه قرار داده است، تا بر مصادیق مختلف تطبیق کند. بنابراین از مورد بحث و نزاع خارج است.

دو قسم دیگر از قیاس نیز برخوردار از موافقت عموم است:

الف. **قیاس اولویّت**: به این معنا که ثبوت حکم در فرع اولی از ثبوت حکم در اصل است به جهت قوّت علت در فرع؛ مانند **فلاتقل لهما افّ**،[1] که به اولویت قطع، دلالت بر تحریم ضرب دارد.

ب. **قیاس به تنقیح مناط**: یعنی حکمی که به سبب آن نسبت داده شده و مقترن به خصوصیّاتی است که آن خصوصیّات را الغا کرده، حکم را به موارد دیگر تعمیم دهیم. این نوع قیاس، یا مفید قطع است، که در این صورت حجت است و یا مفید ظنّ است، که حجیت آن متوقّف بر حجیّت قیاس ظنّی است.

---

۱. اسراء، آیهٔ ۲۳.

اشکالات قیاس مستنبط العله

قیاس مستنبط العله و به کارگیری آن در فقه، دارای اشکالاتی چند است:

۱. شکّ در حجیّت مساوی با عدم حجیّت است؛ زیرا تنجیز و تعذیر از آثار معلوم الحجیة است، و این ضابطهٔ کلّی در مطلق ظن می‌باشد. در مورد قیاس نیز حکم این چنین است.

۲. برخی از صحابه همانند امام علی(ع)، ابن عباس، عبدالله بن مسعود، عبدالله بن عمر، معاذ بن جبل، ابوهریره، سمرة بن جندب و عبدالله بن ابی اوفی، از مخالفان عمل به قیاس بوده‌اند.[1]

۳. قیاس همان تمثیل منطقی است که مفید ظن است که مصدر استنباط قرار گرفتن آن دلیل لازم دارد.

توضیح مطلب اینکه: در هر قیاس مستنبط العله پنج احتمال وجود دارد که این احتمالات بدون نص شرعی قابل ارتفاع نیست:

۱. احتمال اینکه علت حکم خلاف چیزی است که قیاس کننده گمان کرده است.

۲. احتمال اینکه علت مظنون با وصفی دیگر مؤثر در علت حکم باشد.

۳. احتمال اینکه قیاس کننده وصفی زائد را ضمیمهٔ علت حکم کرده باشد.

۴. احتمال اینکه وصف مظنون با اضافه به موضوعش علت حکم باشد.

۵. احتمال اینکه علت حقیقی در حکم مقیسٌ‌علیه با خصوصیات آن در مقیس نباشد.

۳. استحسان

از جمله منابع استنباط و قواعد آن نزد حنابله و مالکیه، استحسان است؛ ولی شافعیان و ظاهریه و امامیه آن‌را مردود دانسته، یا به عنوان اصلی مستقل قبول ندارند.

استحسان در لغت به معنای حسن شمردن چیزی و دنبال کردن امر حسن است، و مورد آن در جایی است که واقعه‌ای اتفاق می‌افتد، و عموم نصّ یا قیاس اقتضای حکمی را دارد، ولی مجتهد شرایط و خصوصیاتی را در این دو دلیل مشاهده می‌کند که موجب فوت مصلحت یا جلب مفسده است. بدین‌رو از آن عدول کرده، حکمی دیگر را انتخاب می‌کند. این عدول را «استحسان» می‌نامند.

۱. ر. ک: ابن حزم، المحلی، ج۶، ص۵۰۸، ۵۱۱؛ ابن قیّم، اعلام الموقعین، ج۱، ص۲۴۰ـ۲۴۲.

نقدی بر دلیل «استحسان»

همان گونه که اشاره شد حقیقت «استحسان» عبارت است از عدول از مفاد دلیلی به مفاد دلیلی دیگر که اقوا است. اختلاف بین دو دلیل چند صورت دارد:

۱. **هر دو دلیل غیر لفظی است:** در این صورت اگر رتبهٔ آن دو مختلف است، مانند تعارض مفاد استصحاب و برائت، سابق در رتبه مقدّم است که استصحاب باشد. اما اگر هر دو در یک رتبه قرار دارند، مانند تعارض دو قیاس، دلیلی که علتش اقوا است، مقدم می‌باشد؛ مانند قیاس بر فرض حجیت آن. در صورتی که هر دو در این جهت مساوی‌اند، تساقط می کنند.

۲. **دو دلیل، یکی لفظی و دیگری غیر لفظی است:** در این صورت دلیل لفظی به جهت حکومتْ مقدم است. (حکومت آن است که با تعبد به‌دلیلی، وجهی برای دلیل دیگر باقی نمی‌ماند).

در صورت تعارض خبر واحد با قیاس، مطابق نظر ابوحنیفه قیاس مقدم است؛ در صورتی که قیاسی دیگر مؤید آن باشد.

نظر مالک آن است که هنگام تعارض عام قرآنی یا روایی با قیاس، قیاس مخصص عام است. نیز ابوحنیفه می گوید: «اگر عامی تخصیص خورده، او را می‌توان به قیاس نیز تخصیص زد؛ زیرا دلالتش ظنّی شده است».

مطابق نظر شافعی و حنبلی‌ها در صورتی که برخی از قواعد ـ همانند قاعدهٔ نفی حرج ـ بر قیاس گواهی دهد، قیاس مقدم بر خبر است.

۳. **دو دلیل، هر دو لفظی است:** در این صورت باید به منشأ اختلاف مراجعه کرد. گاهی منشأ اختلاف تزاحم بین دو دلیل است، یعنی دو حکم از شارع صادر شده که در مقام امتثال با یکدیگر تنافی دارند. گاهی نیز به جهت تعارض مفاد دو دلیل لفظی است.

در تزاحم، گاهی تنافی به جهت عدم قدرت بر جمع بین مفاد هر دو است، و گاهی نیز به‌جهت وجود دلیل خارجی بر عدم ارادهٔ جمع بین هر دو است؛ مانند تزاحم بین نماز ظهر و جمعه.

در مورد تزاحم باید به مرجحات باب تزاحم رجوع کرد که عبارتند از:

۱. تقدیم اهم بر مهمّ؛

۲. تقدیم حکم مضیق بر موسع؛

۳. تقدیم حکمی که بدل دارد به حکمی که بدل ندارد؛
۴. تقدیم امر تعیینی بر تخییری؛
۵. تقدیم مشروط به قدرت عقلی بر مشروط به قدرت شرعی؛
۶. تقدیم اسبق در زمان.

تعارض نیز بر دو نوع است:

الف. تعارض بدوی، که با کمترین توجهی زائل می گردد؛ مانند تعارض عام و خاص، که در این صورت خاص بر عام مقدم شده و عام تخصیص می‌خورد. نیز مانند تعارض دلیل حاکم بر محکوم که دلیل حاکم مقدم است. یا مانند تعارض دلیل ناسخ بر منسوخ که دلیل ناسخ مقدم است.

ب. تعارض غیر بدوی، که عرف برای آن جمعی نمی‌یابد. در این صورت باید به مرجحات باب تعارض رجوع کرد که عبارتند از:

۱. مرجحات سندی.
۲. موافقت با کتاب (قرآن)؛ یعنی دخول حکم در ضمن عام یا خاص، و مراد از مخالفت با کتاب، مخالفت به نحو تباین یا عموم و خصوص من وجه است.
۳. مخالفت با عامه.

در صورت نبودن هیچ یک از این مرجحات، بنابر قولی به تساقط و بنابر قولی به تخییر، رأی داده می‌شود.

نتیجه اینکه: «استحسان» دلیل مستقلی در مقابل کتاب و سنت و بقیهٔ منابع و اصول استنباط فقهی به حساب نمی‌آید.

۴. اجماع

اجماع در لغت به معنای «اتفاق» است، و در متعلّق آن نزد اهل سنت اختلاف است. برخی متعلّق آن را مطلق، و برخی خصوص مجتهدین از امت در هر عصر، و برخی، خصوص اهل مدینه، و عده‌ای، اهل حرمین مکه و مدینه و جماعتی، اهل کوفه و بصره، و برخی نیز خصوص اتفاق شیخین یا خلفای چهارگانه دانسته‌اند.

اهل سنت اجماع را اصلی مستقل در مقابل کتاب و سنت و در عرض این دو می‌دانند، ولی

امامیه و برخی از اهل سنت آن‌را اصل و دلیلی مستقل در مقابل آن دو نمی‌شمارند، بلکه در صورتی که کاشف قطعی از سنت باشد، معتبر است.

نقد ادلهٔ اهل سنت بر حجیّت اجماع

اهل سنت بر حجیت اجماع به‌طور مطلق به ادله‌ای چند تمسک کرده‌اند:

الف. استدلال به حدیث «لاتجتمع امّتی علی الخطأ».

پاسخ: اولاً: عموم این احادیث با مضامین مختلف از حیث سند مشکل دارند.

ثانیاً: مصونیّت امت از خطا ممکن است به جهت وجود معصوم در میان آنان باشد.

ثالثاً: ممکن است اشاره روایات به این نکته باشد که اجماع به جهت کشف از دلیل شرعی، حجت است نه به صورت مستقل.

ب. ممتنع است که جماعتی بسیار بر خطا و ضلالت اتفاق کنند.

پاسخ: مجرد اتفاق یک امت دلیل بر عدم خطا نیست؛ وگرنه باید یهود و نصارا به جهت اتفاق بر دین خود و عدم اعتبار اسلام حرفشان حجت باشد.

۵. مصالح مرسله

مصلحت در اصل به معنای جلب منفعت یا دفع مضرّت است. غزالی گوید: «مصلحت در اصل عبارت است از جلب منفعت یا دفع مضرت، ولی ما از آن این معنا را قصد نمی‌کنیم؛ زیرا جلب منفعت و دفع مضرت مقاصد خلق و صلاح او در تحصیل مقاصد است. مقصود ما از مصلحت محافظت بر مقصود شرع است، و مقصود شرع از خلق، پنج چیز است: حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مال آنان. هر چیزی که متضمّن این اصول پنج‌گانه باشد مصلحت است؛ وگرنه مفسده‌ای است که دفع آن مصلحت است». [۱]

اما مقصود از «مرسله» مصلحتی است که در خصوص آن دلیل معتبری وارد نشده است، ولی داخل در مقاصد شریعت است. [۲]

استصلاح یا مصالح مرسله در اصطلاح اصولیین عبارت است از تشریع حکم در واقعه‌ای که

---

۱. المستصفی، ج۱، ص۱۴۰.

۲. المدخل الی اصول الفقه، ذوالیبی، ص۲۸۴.

در آن مورد نص یا اجماعی نیست با در نظرگرفتن مصلحتی که دلیلی از شارع بر اعتبار یا عدم اعتبار آن وارد نشده است؛ مانند زدن متهم به جرم سرقت، به جهت اقرار و نیز ریختن شیر مغشوش.

آرا و اقوال

مالکیه و حنابله، مصالح مرسله را طریقی شرعی برای استنباط حکم می‌دانند، در صورتی که نص و اجماعی در میان نباشد.[1] برخی از حنابله هنگام تعارض بین مصالح مرسله و نص، مصالح مرسله را مقدم می‌دارند.[2] ابن حاجب و شافعی و برخی از تابعین او، استنباط از طریق مصالح مرسله را باطل می‌دانند.[3] غزالی و بیضاوی می‌گویند: «اگر مصلحتْ ضروری و قطعی و کلّی باشد، مبتنی شدن حکم بر او ممکن است، گرچه شاهدی بر آن نباشد».[4] مشهور نزد احناف عدم استناد بر مصالح مرسله است؛ گرچه برخی در این نسبت تردّد دارند.[5]

امامیه معتقد است: احکام تابع مصالح و مفاسد نفس الامری است. اگر نصّ بر لزوم مراعات مصلحت یا مفسده‌ای در شریعت باشد، مراعات آن واجب است. اما اگر مصلحت یا مفسده‌ای در بین باشد که نص بر آن دلالت ندارد ـ ولو به صورت کلّی ـ ولی عقل انسان اثباتاً یا نفیاً بر آن به صورت قطع حکم می کند، باید بر آن عمل شود؛ زیرا قطعْ حجت است. اگر مصلحت یا مفسده‌ای در نظر گرفته شود که نه شرع بر آن تصریح نموده و نه مدلول حکم عقل قطعی است، ابتنای حکم بر آن باطل است.

نتیجه اینکه مصالح مرسله دلیل مستقلی در مقابل سنت و عقل نیست.

۶. سدّ ذرایع

ذریعه در لغت به معنای وسیله‌ای است که به مدد آن برای چیزی چاره‌جویی می‌شود. و «سدّ» در لغت در مقابل فتح و بازکردن است. بنابراین «سدّ ذرایع» به معنای چیزی است که به واسطهٔ آن

---

۱. رسالة الطوفی، ص۱۰۹.

۲. عبدالوهاب خلاف، مصادر التشریع فیما لا نصّ فیه، ص۸۹.

۳. مختصر المنتهی، ج۲، ص۲۸۹؛ مصادر التشریع، ص۸۹.

۴. بیضاوی، المنهاج، ج۳، ص۱۶۳؛ غزالی، المستصفی، ج۱، ص۱۴۱.

۵. محمدتقی حکیم، الاصول العامة، ص۳۸۶.

برای امری که ممنوع و مشتمل بر مفسده است، چاره‌جویی می‌شود.[۱]

در تعریف اصطلاحی آن گفته شده است: «عملی است که در شرع حلال شمرده شده، ولی فاعل به سبب منع شدن از آن، از کاری حرام جلوگیری می‌شود».[۲]

شاطبی در تعریف آن می‌گوید: «جلوگیری از مصلحتی است برای دفع مفسده‌ای».[۳] مالک و احمد و متابعین این دو، «سدّذرایع» را از منابع استنباط حکم دانسته‌اند؛ ولی ابوحنیفه و شافعی و اتباع این دو، آن‌را به عنوان منبع استنباط قبول نکرده‌اند.[۴]

نزد امامیه «سدّ ذرایع» منبعی مستقل برای استنباط نیست؛ زیرا این اصل داخل در قاعدهٔ «ملازمه بین حرمت شیء و حرمت مقدمهٔ» آن است. اگر حکم مقدمه از عقل استفاده شود، به قاعدهٔ ملازمه داخل در حکم عقل است، ولی اگر از طریق ملازمهٔ لفظیه استفاده شود ـ یعنی دلالت التزامی ـ داخل در سنت است.

همچنین ممکن است این اصل در قاعدهٔ «اعانهٔ بر اثم» داخل شود که فقها به حرمت آن فتوا داده‌اند.

۷. فتح ذرایع (حیله‌ها)

یکی از اصول فقهی احناف اصل «فتح ذرایع» است که از آن به «خروج از مضیقه» و «حیله به جهت اسقاط حکم شرعی» تعبیر می‌شود.

این اصل منشأ نزاع و سبب طعن علما و فقها بر احناف شده است؛ تا جایی که بخاری بابی را در صحیح خود در ردّ این قاعده ثبت کرده است.[۵] از همه بیشتر مالکی‌ها و حنابله در ردّ این اصل کوشش نموده‌اند. به همین دلیل در مقابل آن، اصلی به نام «سدّ ذرایع» تأسیس کرده‌اند.

احناف در اثبات این اصل به عنوان یکی از منابع تشریع، ادله‌ای اقامه کرده‌اند:

۱. قول خداوند: خذ بیدک ضغثاً فاضرب به و لاتحنث انّا وجدناه صابراً.[۶]

---

۱. المدخل للفقه الاسلامی، ص۲۶۶.

۲. برهانی، سدّ الذرائع فی الشریعة الاسلامیة، ص۷۴.

۳. الموافقات، ج۴، ص۱۹۹.

۴. ارشاد الفحول، ص۲۴۶.

۵. صحیح بخاری، ج۹، ص۳۲، کتاب الإکراه.

۶. ص، آیهٔ ۴۴.

مفسران می‌گویند: ایّوب قسم یاد کرد که صد تازیانه به زنش زند. خداوند دستور داد تا صد شاخهٔ ریز را برداشته و یک دسته نموده و یک‌بار بر همسرش بکوبد، که با آن به قسم خود وفا کرده است و این یک نوع حیله در اجرای حکم است.

پاسخ: استدلالِ به این آیه صحیح نیست؛ زیرا محتمل است که این نوع حکم به جهت تخفیف از جانب خداوند در حق خصوص ایوب(ع) باشد؛ زیرا در طول چند سال مصائب را تاب آورد.

۲. قول خداوند: **و قال لفتیانه اجعلوا بضاعتهم فی رحالهم لعلهم یعرفونها اذا انقلبوا الی اهلهم لعلّهم یرجعون.**[1]

حضرت یوسف(ع) دستور داد تا کیل ملک را در خورجین برادرش گذارند تا به واسطهٔ آن راهی برای نگه‌داری برادرش نزد خود بیابد.

پاسخ: حضرت یوسف(ع) برای رسیدن به حلال از وسیله‌ای حلال استفاده کرد، که همان نزد خود نگه داشتن برادر بود، و او نیز بر این کار در واقع ناراضی نبود؛ همان‌گونه که قصد حضرت از این کار ایذای برادران یا پدرش نبود.

به هر حال موافقان و مخالفان «فتح ذرایع» بر مدعای خود به ادله‌ای استدلال کرده‌اند؛ ولی آنچه می‌تواند حل کنندهٔ مسئله باشد این است که: حیله‌هایی که به آن چنگ زده می‌شود، بر چند قسم است:

۱. اینکه شارع مقدس آن‌را در کلام خود آورده تا مکلّف به سبب آن راه خروجی از مضیقه‌ها پیدا کند. نظیر تجویز سفر در ماه رمضان به جهت افطار.[2] هیچ کسی این گونه فتح ذریعه و حیله را قبیح نشمرده است.

۲. یک امر واحدی است که دو راه دارد: یکی از آن دو را شارع حلال و دیگری را حرام کرده است. مانند آنکه مبادلهٔ خرمای خوب با بد با تفاضل، ربا است، ولی فروش هر کدام به‌طور مستقل جایز است. این قسم نیز اشکالی نداشته و از محلّ نزاع خارج است.

۳. مورد دیگر جایی است که سبب در حصول نتیجه شرعاً تاثیر نداشته باشد، که در این صورت حیله حرام است ونتیجه نیز باطل می‌باشد؛ مثل اینکه کسی جاریه‌ای را غصب می‌کند،

---

۱. یوسف، آیهٔ ۶۲.

۲. بقره، آیهٔ ۱۸۵.

گمان می کند که مرده است و لذا قیمت جاریهٔ مرده را به مالکش می پردازد. ابوحنیفه حکم کرده است که جاریه برای غاصب است، اگرچه بعداً کشف شود که جاریه زنده بوده است، و صاحب آن حق ندارد آن را اخذ نماید.[1]

پر واضح است که گمان غاصب، تاثیر در خروج آن از ملک صاحبش نداشته، موجب اشتغال ذمهٔ غاصب به قیمت آن نمی‌شود. ابوحنیفه این راه را حیله‌ای برای مالک شدن جاریه‌ای دانسته که صاحبش آن‌را نمی‌فروشد. او می گوید غاصب می‌تواند به بهانهٔ اینکه او مرده است، قیمت مردهٔ او را به صاحبش بدهد و مالک آن گردد. امامیه معتقد است که اعتقاد به مرگ جاریه سبب خروج آن از ملک صاحبش نمی‌شود.

۴. اگر هدف از توسل به امر حلال، صوری است و ارادهٔ جدّی از این کار به امر حرام تعلق گرفته است، در این صورت نیز این حیله حرام است؛ همانند توسل اصحاب سبت به جهت اصطیاد ماهی در روز یکشنبه با حفره‌ها و جدول‌هایی در روز شنبه به جهت نزدیک شدن و حبس ماهی‌ها.

بدین‌رو رسول خدا(ص) فرمود: قاتل الله الیهود، انّ الله تعالی لمّا حرّم علیهم شحومها جملوه ثمّ باعوه فاکلوا ثمنه.[2]

○ پرسش

۱. قیاس را تعریف و نقد کنید.

۲. رابطه سدّ ذرایع با فتح ذرایع چیست؟

۳. استحسان چیست و چرا نمی‌توان آن را به عنوان منبع دانست؟

۴. اجماع را تعریف کرده و نظر امامیه را نیز توضیح دهید.

۵. مصالح مرسله چیست؟

---

۱. صحیح بخاری، ج۹، ص۳۲، کتاب الإکراه.

۲. بلوغ المرام، رقم ۸۰۱.

○ برای مطالعه بیشتر

۱. غزالی، المستصفی فی علم الاصول، بیروت.
۲. نورالدین خادمی، الدلیل عند الظاهریة (سنت، اجماع، قیاس و ...)، عربستان .
۳. ابراهیم زلمی، خاستگاه‌های اختلاف در فقه مذاهب (سنّت، قیاس، مصالح مرسله، سد ذرایع و استحسان)، ترجمه: حسین صابری، مشهد.
۴. ابن تیمیه، القیاس فی الشرع الاسلامی (در اثبات اینکه در اسلام نصی بر مخالفت قیاس صحیح وجود ندارد).

کتابنامه

۱. المستصفی من علم الاصول، ابوحامد محمدبن محمد غزالی، به همراه کتاب فواتح الرحموت، عبدالعلی محمدبن نظام الدین انصاری، بشرح مسلم الثبوت فی اصول الفقه، لمحب‌الله بن عبدالشکور، تحقیق: ابراهیم محمد رمضان، بیروت، دارالارقم، ۱۴۱۴ق = ۱۳۷۳.

۲. آئین وهابیت، جعفر سبحانی، قم، دارالقرآن الکریم

۳. آشنایی با قرآن، مرتضی مطهری، قم، صدرا، ۱۳۸۱ ـ ۱۳۸۲.

۴. آیین هندو، سیمین ویتمن، ترجمه: علی موحدیان عطار، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۲.

۵. ابن تیمیه: حیاته، عقائده، موقفه من الشیعة و اهل البیت(ع)، صائب عبدالحمید، قم، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیة، ۱۹۹۴م = ۱۴۱۴ق = ۱۳۷۲.

۶. ابن تیمیه، عزیز العظمه، ریاض الریس، ۲۰۰۰م = ۱۳۷۹.

۷. ابن حنبل: حیاته و عصره ـ آراؤه و فقهه، محمد ابوزهره، قاهره، دارالفکر العربی، ۱۹۹۷م = ۱۴۱۸ق = ۱۳۷۶.

۸. احادیث فی ذم الکلام و اهله، تحقیق: ناصربن عبدالرحمن‌بن محمد جدیع، ریاض، دار اطلس، ۱۹۹۶م = ۱۴۱۷ق = ۱۳۷۶.

۹. احمدبن حنبل: السیرة و المذاهب، سعدی ابوجیب، دمشق، دار ابن کثیر، ۱۹۹۸م = ۱۴۱۸ق = ۱۳۷۷.

۱۰. احمدبن حنبل بین محنة الدین و محنة الدنیا، جواد الرومی، مصر، مکتبة التجاریة الکبری، ۱۳۸۰ق = ۱۳۴۰.

۱۱. ادب المعتزلة الی نهایة القرن الرابع الهجری، عبدالحکیم بلبع، فجالة، قاهره، دارنهضة مصر،

۱۹۷۹م = ۱۳۵۸.
۱۲. ادوار اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، محمد ابراهیم جناتی، تهران، کیهان، ۱۳۷۲.
۱۳. ادوار فقه، محمود شهابی، تهران، دانشگاه تهران، مؤسسهٔ انتشارات، ۱۳۵۲ ـ ۱۳۶۹.
۱۴. ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، داریوش شایگان، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۲.
۱۵. ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول، محمدبن علی بن محمد الشوکانی، دارالفکر.
۱۶. اسماعیلیه (مجموعه مقالات)، گروه مذاهب اسلامی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۱.
۱۷. اصول الکافی ویلیه الروضه، ابوجعفر محمدبن یعقوب کلینی، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۲۰۰۵م = ۱۴۲۶ق = ۱۳۸۴.
۱۸. اعلام الموقعین عن رب العالمین، شمس الدین ابی عبدالله محمدبن ابی بکر المعروف بابن قیم الجوزیه، ادارة الطباعة المنیریة، قاهره، دارالحدیث.
۱۹. الاباضیة بین الفرق الاسلامیة عند کتاب المقالات فی القدیم و الحدیث، علی یحیی معمر، لندن، دارالحکمه، ۲۰۰۱م = ۱۴۲۲ق = ۱۳۸۰.
۲۰. الابانة عن اصول الدیانة ابی الحسن علی بن اسماعیل الاشعری، دراسة و تحقیق: عباس صباغ، بیروت، دارالنفائس، ۱۹۹۴م = ۱۴۱۴ق = ۱۳۷۳.
۲۱. الاثار الواردة عن ائمة السنة فی ابواب الاعتقاد من کتاب سیر اعلام النبلاء، جمال بن احمدبن بشیربادی، ریاض، دارالوطن، ۱۴۱۶ق = ۱۳۷۵.
۲۲. الاسلام السعودی الممسوخ، سید طالب خرسان، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۹ق = ۱۳۶۷.
۲۳. الاسلام و الایمان و الفرق بینهما، محمدرضا فرج‌الله، نجف الاشرف، مطبعة الادب، ۱۳۸۳.
۲۴. الاصول المنهجیة للعقیدة السلفیة مع مقارنة شاملة بین منهج الامام الاشعری و منهج الامام ابن تیمیه، محمد فریجه، بیروت، دمشق، المکتب الاسلامی، ۱۹۹۵م = ۱۴۱۵ق = ۱۳۷۴.
۲۵. الاعتقاد و الهدایة الی سبیل الرشاد علی مذهب السلف اهل السنة و الجماعة، ابی بکر احمدبن الحسین البیهقی، تحقیق: عبدالله محمد درویش، دمشق، بیروت، الیمامة للطباعة و النشر، ۲۰۰۲م = ۱۴۲۳ق = ۱۳۸۱.

۲۶. الامام الشافعی فی مذهبیه القدیم و الجدید، احمد نحراوی عبدالسلام اندونیسی، دارالکتب، ۱۹۸۸م = ۱۴۰۸ق = ۱۳۶۷.
۲۷. الامام الشافعی ناصر السنه... و واضع الاصول، عبدالحلیم جندی، قاهره، دارالمعارف.
۲۸. الامام مالک مفسرا، تحقیق: حمید لحمر، اشراف: مکتب البحوث و الدراسات، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۵م = ۱۴۱۵ق = ۱۳۷۴.
۲۹. الامام محمدبن عبدالوهاب او انتصار المنهج السلفی، قاهره، دارالمعارف، ۱۹۸۶م = ۱۳۶۵.
۳۰. الامام محمدبن عبدالوهاب: حیاته، آثاره، دعوته السلفیة، محمدبن عبدالله سکاکر، ریاض، مکتبة الملک عبدالعزیز العامة، ۱۹۹۹م = ۱۴۱۹ق = ۱۳۷۸.
۳۱. الایمان: ارکانه، حقیقته، نواقضه، محمد نعیم یاسین، قاهره، مکتبة السنه، ۱۹۹۱م = ۱۴۱۲ق = ۱۳۷۱.
۳۲. الباقلانی و آراؤه الکلامیة، محمد رمضان عبدالله، بغداد، مطبعة الامة، ۱۹۸۶م = ۱۳۶۵.
۳۳. البدایة و النهایة، ابوالفداء اسماعیل‌بن کثیر دمشقی، تحقیق: علی شیری، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۸م = ۱۴۰۸ق = ۱۳۶۷.
۳۴. البراهین، فخرالدین رازی، مقدمه و تصحیح نگارش: محمدباقر سبزواری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۱ـ۱۳۴۲.
۳۵. البرهان فی علوم القرآن، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دارالمعرفة، ۱۳۹۱ق = ۱۳۵۰.
۳۶. التبیان فی تفسیر القرآن، ابوجعفرمحمدبن حسن طوسی، با مقدمهٔ آغا بزرگ طهرانی، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۳۷. التراث الیونانی فی الحضارة الاسلامیة، عبدالرحمن بدوی، بیروت، دارالقلم، ۱۹۸۰م = ۱۳۵۹.
۳۸. التصریح بما تواتر فی نزول المسیح، محمد انور شاه کشمیری هندی، تحقیق: عبدالفتاح ابوغده، بیروت، مکتب المطبوعات الاسلامیة، ۱۹۹۲م = ۱۴۱۲ق = ۱۳۷۱.
۳۹. التفسیر، ابونصر محمدبن مسعودبن عیاش سلمی سمرقندی معروف به عیاشی، تحقیق: هاشم رسولی محلاتی، تهران، العلمیة الاسلامیة، ۱۳۶۳.
۴۰. التفسیر و المفسرون، محمد حسین ذهبی، بیروت، دارالقلم، ۱۴۰۷ق = ۱۳۶۶.

۴۱. التمهید فی الرد علی الملحدة المعطلة و الرافضة و الخوارج و المعتزلة، ابوبکر محمدبن طیب‌بن باقلانی، تحقیق: محمود محمد خضیری و محمد عبدالهادی ابوریده، دارالفکر العربی.

۴۲. التنبیه و الرد علی اهل الاهواء و البدع، ابوحسین محمدبن احمدبن عبدالرحمن ملطی شافعی، با حواشی محمد زاهدبن حسن کوثری، قاهره، المکتبة الازهریة للتراث، ۱۹۹۷م = ۱۴۱۸ق = ۱۳۷۶.

۴۳. الجامع الصحیح و هو سنن الترمذی، ابوعیسی محمدبن عیسی‌بن سوره، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۳۸م = ۱۳۵۷ق = ۱۳۱۶ ـ ۱۹۶۲م = ۱۳۸۱ق = ۱۳۴۱.

۴۴. الحرکة الاباضیة فی المشرق العربی، مهدی طالب هاشم، لندن، دارالحکمة، ۲۰۰۱م = ۱۳۸۰.

۴۵. الخصال للشیخ الصدوق، ابوجعفر محمدبن علی‌بن حسین‌بن بابویه قمی، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۳ق = ۱۳۶۲.

۴۶. الخلافة و نشاة الاحزاب الاسلامیة، محمد عماره، بیروت، المؤسسة العربیة للدراسات، ۱۹۸۴م = ۱۳۶۳.

۴۷. الخوارج: تاریخهم و آرائهم الاعتقادیة و موقف الاسلام منها، غالب‌بن علی عواجی، مکتبة لینه، ۱۹۹۷م = ۱۴۱۸ق = ۱۳۷۶.

۴۸. الخوارج فی المغرب الاسلامی، لیبیا ـ تونس ـ الجزائر ـ المغرب ـ موریتانیا، محمود اسماعیل، بیروت، دارالعوده، قاهره، مکتبة مدبولی، ۱۹۷۶م = ۱۳۵۵.

۴۹. الدرر السنیة فی الرد علی الوهابیة، احمدبن زینی دحلان، استانبول، مکتبة الحقیقه، ۱۴۱۳ق = ۱۳۷۱.

۵۰. الدرة الفاخرة فی تحقیق مذاهب الصوفیة و المتکلمین و الحکما المتقدمین، نورالدین عبدالرحمن جامی، به کوشش نیکو لاهیر و علی موسوی بهبهانی، تهران، دانشگاه تهران، دانشگاه مک گیل، ۱۳۵۸.

۵۱. الدلیل عند الظاهریة، نورالدین خادمی، بیروت، دار ابن حزم، ۲۰۰۰م = ۱۴۲۱ق = ۱۳۷۹.

۵۲. الدیوبندیة: تعریفها و عقائدها، ابی اسامة سید طالب الرحمن، تحقیق: ابوحسان انصاری، ویرایش ۲، کراچی، دارالکتاب و السنة، ۱۴۱۵ق = ۱۳۷۴.

۵۳. الذخیرة فی علم الکلام، مرتضی علم الهدی علی‌بن حسین موسوی بغدادی، تحقیق: سید احمد حسینی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ق = ۱۳۷۰.
۵۴. الرد علی الجهیمة، ابن منده، تحقیق: علی‌بن محمد ناصر فقیهی، مدینة المنوره، مکتبة الغرباء الاثریه، ۱۹۹۴م = ۱۴۱۴ق = ۱۳۷۳.
۵۵. الرد علی المنطقیین، ابن تیمیه، تحقیق: رفیق عجم، بیروت، دارالفکر اللبنانی، ۱۹۹۳م = ۱۳۷۲.
۵۶. الزینة فی الکلمات الاسلامیة العربیة، ابوحاتم احمدبن حمدان رازی، تحقیق: حسین‌بن فیض‌الله همدانی، قاهره، مطبعة الرسالة، ۱۹۵۷ ـ ۱۹۵۸م = ۱۳۳۶ ـ ۱۳۳۷.
۵۷. السلفیة الوهابیة افکارها الاساسیة و جذورها التاریخیة، حسن‌بن علی سقاف، عمان، دارالامام النووی، ۲۰۰۲م = ۱۴۲۳ق = ۱۳۸۱.
۵۸. السلفیة بین اهل السنة و الامامیة، سید محمد کثیری، بیروت، الغدیر للطباعة و النشر، ۱۹۹۷م = ۱۴۱۸ق = ۱۳۷۶.
۵۹. السید محمد رشید رضا، مؤسسة الرسالة، دارالایمان، ۱۴۰۶.
۶۰. الشیخ محمدبن عبدالوهاب: عقیدته السلفیة و دعوته الاصلاحیة و ثناء العلماء علیه، احمدبن حجربن محمد آل ابوطامی آل‌بن علی، تحقیق: عبدالعزیزبن عبدالله باز، مدینه منوره، الجامعة الاسلامیة، ۱۳۹۳ق = ۱۳۵۲.
۶۱. الصواعق الالهیة فی الرد علی الوهابیة، سلیمان عبدالوهاب، تهران، دارالهدایة، ۱۴۲۰ق = ۱۳۷۹.
۶۲. الطبقات السنیة فی تراجم الحنفیة، تقی الدین‌بن عبدالقادر تمیمی داری حنفی، تحقیق عبدالفتاح محمد حلو، ریاض، دارالرفاعی، ۱۹۸۳م = ۱۴۰۳ق = ۱۳۶۲.
۶۳. الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف، علی‌بن موسی ابن طاوس حسنی، قم، مطبعة الخیام، ۱۴۰۰ق = ۱۳۵۹.
۶۴. العقائد السلفیة بادلتها النقلیة و العقلیة، احمدبن حجر آل بوطامی بنعلی، قطر، دارالکتب القطریة، ۱۹۹۴م = ۱۴۱۵ق = ۱۳۷۴.
۶۵. العقیدة للامام احمدبن حنبل، بروایة ابی بکر الخلال، تحقیق: عبدالعزیز عزالدین سیروان، دمشق، دارقتیبة، ۱۹۸۸م = ۱۴۰۸ق = ۱۳۶۷.

۶۶. العواصم و القواصم فی الذب عن سنة ابی القاسم، محمدبن ابراهیم وزیر یمانی، تحقیق: شعیب ارنووط، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۹۹۴م = ۱۴۱۵ق = ۱۳۷۴.
۶۷. الفتاوی الکبری، تقی الدین ابن تیمیة، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۶۸. الفتن، ابوعبدالله نعیم‌بن حماد مروزی، تحقیق: سهیل زکار، بیروت، دارالفکر، ۲۰۰۳م = ۱۴۲۴ق = ۱۳۸۲.
۶۹. الفتوی الحمویة الکبری، تقی الدین احمدبن تیمیه، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۷۰. الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، ابومحمد علی‌بن احمد معروف به ابن حزم ظاهری، تحقیق: محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمن عمیره، بیروت، دارالجیل، ۱۹۹۶م = ۱۴۱۶ق = ۱۳۷۵.
۷۱. الفقه علی المذاهب الاربعة، عبدالرحمن جزیری، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۰۶ق = ۱۳۶۵.
۷۲. الفقیه المعذب ابن تیمیه، عبدالرحمن شرقاوی، قاهره، دار اخبار الیوم، ۱۹۹۵م = ۱۳۷۴.
۷۳. الفکر السلفی عند الشیعة الاثنا عشریة، علی حسین جابری، بیروت، منشورات عویدات، ۱۹۷۷م = ۱۳۵۶.
۷۴. القادیانی و القادیانیة، ابواعلی مودودی و ابوحسن علی ندوی و احسان الهی ظهیر، تحقیق: سید عبدالماجد غوری، دمشق، بیروت، دار ابن کثیر، ۲۰۰۰م = ۱۴۲۱ق = ۱۳۷۹.
۷۵. القادیانیة دراسات و تحلیل، احسان الهی ظهیر، لاهور، ادارة ترجمان السنة، ۱۳۸۶ق = ۱۳۴۵.
۷۶. القادیانیة و الإستعمار الانجلیزی، عبدالله سلوم سامرائی، بغداد، دارالرشید، ۱۹۸۱م = ۱۳۶۰.
۷۷. القتل باسم الدین، طاهر احمد، ترجمه: محمد حلمی الشافعی، اسلام آباد، الشرکة الاسلامیة المحدوده.
۷۸. القدریة و المرجئة: نشاتهما ـ واصولهما ـ و موقف السلف منها، ناصربن عبدالکریم عقل، ریاض، دارالوطن، ۱۹۹۷م = ۱۴۱۸ق = ۱۳۷۶.
۷۹. القول البلیغ فی التحذیر من جماعة التبلیغ، حمودبن عبدالله بن حمود تویجری، ریاض،

دارالصميعى، ۱۹۹۷م = ۱۴۱۸ق = ۱۳۷۶.
۸۰. القياس فى الشرع الاسلامى و اثبات انه لم يرد فى الاسلام نص يخالف القياس الصحيح، تقى الدين احمدبن تيميه و شاگردش شمس الدين محمدبن ابى بكربن قيم جوزيه، بغداد، مطبعة الزمان، ۱۹۸۹م = ۱۳۶۸.
۸۱. الكامل فى التاريخ، عزالدين ابوحسن على‌بن الكرم شيبانى معروف بابن اثير، تحقيق: على شيرى، بيروت، داراحياء التراث العربى، ۱۴۰۸ق = ۱۳۶۷ ـ ۱۴۰۹ق = ۱۳۶۸.
۸۲. اللمع فى الرد على اهل الزيغ و البدع، ابوحسن على‌بن اسماعيل اشعرى، تحقيق: عبدالعزيز عزالدين سيروان، بيروت، دارلبنان للطباعة و النشر، ۱۹۸۷م = ۱۴۰۸ق = ۱۳۶۶.
۸۳. المبدع شرح المقنع، ابواسحاق برهان الدين ابراهيم‌بن محمدبن عبدالله بن محمدبن مفلح حنبلى، تحقيق: محمد حسن محمد حسن اسماعيل شافعى، بيروت، دارالكتب العلمية، ۱۹۹۷م = ۱۴۱۸ق = ۱۳۷۶.
۸۴. المحصول فى علم اصول الفقه، فخرالدين محمدبن عمر رازى، تحقيق: عادل احمد عبدالموجود و على محمد معرض، صيدا، بيروت، المكتبة العصرية، ۱۹۹۹م = ۱۴۲۰ق = ۱۳۷۸.
۸۵. المحلى، ابومحمد على‌بن احمدبن سعيدبن حزم، تحقيق: احمد شاكر، بيروت، دارالجيل، دارالآفاق الجديدة، ۱۹۹۶م = ۱۴۱۶ق = ۱۳۷۵.
۸۶. المدخل الى دراسة علم الكلام، حسن محمود شافعى، قاهره، مكتبة وهبة، ۱۹۹۱م = ۱۴۱۱ق = ۱۳۷۰.
۸۷. المذاهب الاسلامية الخمسة، عبدالهادى فضلى و ديگران، بيروت، الغدير، ۱۹۹۸م = ۱۴۱۹ق = ۱۳۷۷.
۸۸. المعتزلة بين القديم و الحديثه محمد عبده و طارق عبدالحليم، بيروت، دارابن حزم، ۱۹۹۶م = ۱۴۱۶ق = ۱۳۷۵.
۸۹. المعتزلة (تاريخ، عقائد، فرق، اعلام)، سليمان سليم علم‌الدين، بيروت، نوفل، ۲۰۰۰م = ۱۳۷۹.
۹۰. المعتزلة، زهدى جارالله، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ۱۹۹۰م = ۱۴۱۰ق = ۱۳۶۹.

۹۱. المعجم الوسیط، ابراهیم اسیس و دیگران، تحقیق: ابراهیم مصطفی و دیگران، استانبول، المکتبة الاسلامیة، ۱۹۷۲م = ۱۳۵۱.

۹۲. المغنی فی ابواب التوحید و العدل، قاضی ابوحسن عبدالجبار اسدآبادی، تحقیق: محمد مصطفی حلمی و دیگران، قاهره، المؤسسة المصریة العامة للتالیف و الانباء و النشر، الدار المصریة للتالیف و الترجمة.

۹۳. المقالات السنیة فی تبرئة شیخ الاسلام ابن تیمیة و رد مفتریات الفرقة الحبشیة، عبدالرحمن محمد سعید دمشقیه، ریاض، دارالمسلم، ۱۹۹۸م = ۱۴۱۹ق = ۱۳۷۷.

۹۴. الملل و النحل، ابوفتح محمدبن عبدالکریم شهرستانی، تحقیق: محمد سید کیلانی، قاهره، شرکة مکتبة و مطبعة البابی الحلبی و اولاده بمصر، ۱۹۶۷م = ۱۳۸۷ق = ۱۳۴۶.

۹۵. المنتظم فی تواریخ الملوک و الامم، جمال الدین ابوفرج عبدالرحمن بن علی جوزی، تحقیق: سهیل زکار، بیروت، دارالفکر، ۲۰۰۰م = ۱۴۲۰ق = ۱۳۷۹.

۹۶. المنیة و الامل فی شرح الملل و النحل، مهدی لدین الله احمدبن یحیی بن مرتضی ابن مفضل بن منصور حسنی یمانی، تحقیق: محمد جواد مشکور، مؤسسة الکتاب الثقافة، ۱۹۸۸م = ۱۳۶۷.

۹۷. الموافقات فی اصول الشریعة، ابواسحق شاطبی و هو ابراهیم بن موسی لخمی غرناطی مالکی، تحقیق: محمد عبدالله دراز، بیروت، دارالمعرفة، ۱۹۷۵م = ۱۳۹۵ق = ۱۳۵۴.

۹۸. الموضوعات، ابوفرج عبدالرحمن بن علی بن جوزی قرشی (۵۱۰ـ۵۹۷)، تحقیق: عبدالرحمن محمد عثمان، دارالفکر، ۱۹۸۳م = ۱۴۰۳ق = ۱۳۶۲.

۹۹. المهند علی المفند، خلیل احمد سهانپوری، به اضافه عقائد اهل السنة و الجماعة: سید عبدالشکور ترندی، لاهور، المطبعة العربیة، ۱۹۸۳م = ۱۳۶۲.

۱۰۰. المیزان فی تفسیر القرآن، محمد حسین طباطبایی، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ۱۳۹۳ق = ۱۳۵۲.

۱۰۱. امالی المرتضی غرر الفوائد و درر القلائد، شریف مرتضی علی بن حسین موسوی علوی، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، تهران، انتشارات جهان.

۱۰۲. اوراق مجموعة من حیاة شیخ الاسلام ابن تیمیة، محمدبن ابراهیم شیبانی، کویت، مکتبة ابن تیمیة، ۱۹۸۹م = ۱۴۰۹ق = ۱۳۶۸.

۱۰۳. بحارالانوار، محمدباقر مجلسی، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۲.
۱۰۴. بحوث فی الملل و النحل، جعفر سبحانی، بیروت، الدارالاسلامیة، ۱۹۹۱م = ۱۴۱۱ق = ۱۳۷۰.
۱۰۵. بلوغ المرام، فی شرح مسک الختام فی من تولی ملک الیمن من ملک و امام، حسین بن احمد عرشی، تحقیق: انتساس ماری کرملی، بیروت، احیاء التراث العربی.
۱۰۶. تاریخ التشریع الاسلامی، حسین علی اعظمی، بغداد، مطبعة الاهالی، ۱۹۳۹م = ۱۳۱۸.
۱۰۷. تاریخ التشریع الاسلامی، عبدالهادی فضلی، قم، مؤسسة دارالکتاب الاسلامی، ۱۹۹۳م = ۱۴۱۴ق = ۱۳۷۳.
۱۰۸. تاریخ التشریع الاسلامی، محمد خضری بک، تحقیق: زهیر شفیق کبی، بیروت، دارالفکر العربی، ۱۹۹۲م = ۱۳۷۱.
۱۰۹. تاریخ الخلفاء، جلال الدین سیوطی، تحقیق: قاسم شماعی رفاعی و محمد عثمانی، بیروت، دارالقلم، ۱۹۸۶م = ۱۴۰۶ق = ۱۳۶۵.
۱۱۰. تاریخ الطبری المعروف بتاریخ الامم و الملوک، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۹۸۳م = ۱۴۰۳ق = ۱۳۶۲.
۱۱۱. تاریخ المذاهب الاسلامیة، محمد ابوزهره، قاهره، دارالفکر العربی.
۱۱۲. تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، عبدالرحمن بدوی، ترجمه: حسین صابری، مشهد، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۴.
۱۱۳. تاریخ بغداد، ابوبکر احمدبن علی خطیب بغدادی، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۱۱۴. تاریخ بنی رستم، ابن الصغیر، ترجمه: حجت‌الله جودکی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۵.
۱۱۵. تاریخ علم الکلام فی الاسلام، فضل‌الله زنجانی، تحقیق: مجمع البحوث الاسلامیة، مشهد، ۱۴۱۷ق = ۱۹۷۷م = ۱۳۷۶.
۱۱۶. تاریخ علم کلام، شبلی نعمانی، ترجمه: سید محمدتقی فخرداعی گیلانی، تهران، ۱۳۲۸.
۱۱۷. تاریخ فرق اسلامی، حسین صابری، تهران، سمت، ۱۳۸۳.
۱۱۸. تاریخ فقه و فقها، ابوالقاسم گرجی، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی

دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۷۵.

۱۱۹. **تاریخ نجد و دعوة الشیخ محمدبن عبدالوهاب (السلفیة)**، سنت جون فیلبی، تعریب: عمر دیسراوی، قاهره، مکتبة مدبولی، ۱۹۹۴م = ۱۴۱۴ق = ۱۳۷۳.

۱۲۰. **تاریخیة الفکر العربی الاسلامی**، المرکز الثقافی العربی، ۱۹۹۶.

۱۲۱. **تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام**، منسوب به مرتضی‌بن داعی حسنی رازی، تصحیح: عباس اقبال، تهران، اساطیر، ۱۳۶۴.

۱۲۲. **تبیین کذب المفتری فیما نسب الی الامام ابی الحسن الاشعری**، ابن عساکر، تحقیق: احمد حجازی سقا، بیروت، دارالجیل، ۱۹۹۵م = ۱۴۱۶ق = ۱۳۷۵.

۱۲۳. **تحف العقول عن آل رسول**، ابو محمدحسن‌بن علی ابن حسین‌بن شعبه حرانی، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۹۷۴م = ۱۳۹۴ق.

۱۲۴. **تحقیقاتی درباره هند**، دهلی نو، رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران.

۱۲۵. **تذکرة الحفاظ و معه تعلیقات «التنبیه و الایقاظ»**، ذهبی، تحقیق: محمد زاهد کوثری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۲۰۰۲م = ۱۴۲۳ق = ۱۳۸۱.

۱۲۶. **تفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب**، محمد رازی فخر الدین عمر، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۵ق = ۱۳۶۴.

۱۲۷. **تلخیص المحصل معروف به نقد المحصل**، خواجه نصیرالدین طوسی، به‌اهتمام عبدالله نورانی، تهران، دانشگاه مک گیل مونترال، مؤسسهٔ مطالعات اسلامی، شعبه تهران، ۱۳۵۹.

۱۲۸. **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، ابوجعفر محمدبن جریر طبری، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۰۹ق = ۱۳۶۸.

۱۲۹. **جمل العلم و العمل**، سیدمرتضی ابوالقاسم علی‌بن حسین مرتضی، تحقیق: رشید صفار، نجف، مطبعة النعمان، ۱۹۶۷م = ۱۳۸۷ق = ۱۳۴۶.

۱۳۰. **جمهرة خطب العرب فی عصور العربیة الزاهرة**، احمدزکی صفوت، قاهره، مصطفی البابی الحلبی و اولاده، ۱۳۸۱ق = ۱۳۴۰.

۱۳۱. **حقائق الایمان**، زین الدین‌بن علی‌بن احمد عاملی، تحقیق: سید مهدی رجائی، قم، مکتبة آیة‌الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۹ق = ۱۳۶۷.

۱۳۲ . **حکمت جاویدان: نگاهی به زندگی و آثار سنت‌گرایان معاصر**، حسین خندق آبادی، تهران، مؤسسهٔ توسعهٔ دانش و پژوهش ایران، ۱۳۸۰.
۱۳۳ . **خاستگاه‌های اختلاف در فقه مذاهب**، مصطفی ابراهیم زلمی، ترجمه: حسین صابری، مشهد، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۵.
۱۳۴ . **خوارج در ایران (تا اواخر قرن سوم هجری)**، حسین مفتخری، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران (باز)، ۱۳۷۹.
۱۳۵ . **دائرة المعارف بزرگ اسلامی**، زیرنظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۷.
۱۳۶ . **دائرة المعارف فارسی**، به سرپرستی غلامحسین مصاحب، تهران، فرانکلین، کتاب‌های جیبی، ۱۳۸۰.
۱۳۷ . **دانشنامه ادب فارسی**، به سرپرستی حسن انوشه، تهران، وزارت فرهنگ و انتشارات اسلامی، ۱۳۷۶.
۱۳۸ . **دانشنامه ایران و اسلام**، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۴.
۱۳۹ . **دانشنامه جهان اسلام**، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۶۹.
۱۴۰ . **دراسات عن الاباضية**، عمرو خلیفه نامی، ترجمه: میخائیل خوری، تحقیق: محمد صالح ناصر و مصطفی صالح باجو، بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۲۰۰۱م = ۱۳۸۰.
۱۴۱ . **دراسات فی الفرق و العقائد الاسلامية**، عرفان عبدالحمید، بغداد، دارالتربية، ۱۹۷۷م = ۱۳۵۶.
۱۴۲ . **دراسات فی الفرق و المذاهب القديمة المعاصرة**، عبدالله امین، ویرایش ۲، بیروت، دارالحقيقة، ۱۹۹۱م = ۱۳۷۰.
۱۴۳ . **دره تعارض العقل و النقل او موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، تقی‌الدین احمدبن عبدالحلیم‌بن عبدالسلام ابن تیمیة، تحقیق: عبداللطیف، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۹۷م = ۱۴۱۷ق = ۱۳۷۶.
۱۴۴ . **دعاوی المناوئين لدعوة الشيخ محمدبن عبدالوهاب**، عبدالعزیزبن محمدبن علی عبد اللطیف، ریاض، دارالوطن، ۱۴۱۲ق = ۱۳۷۱.
۱۴۵ . **دولت موحدون در غرب جهان اسلام**، عزالدین عمر موسی، ترجمه: صادق خورشا، قم،

پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۱.

۱۴۶. دیباچة تفسیر القرآن، بشیر الدین محمود احمد خلیفه، ترجمه از اردو به انگلیسی: قاضی محمد اسلم و محمد ظفرالله خان، اسلام آباد، الشرکة الاسلامیة، ۱۹۹۲م = ۱۳۷۱.

۱۴۷. رسائل الجاحظ، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، بیروت، دارالجیل، ۱۹۹۱م = ۱۴۱۱ق = ۱۳۷۰.

۱۴۸. رسائل العدل و التوحید، حسن بصری و دیگران، تحقیق: محمد عماره، دارالهلال، ۱۹۷۱م = ۱۳۵۰.

۱۴۹. رسالة استحسان الخوض فی علم الکلام، ابوحسن علی‌بن اسماعیل اشعری شافعی، حیدرآباد دکن، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیة، ۱۹۷۹م = ۱۴۰۰ق = ۱۳۵۸.

۱۵۰. روض الجنان و روح الجنان، حسین بن علی‌بن محمدبن احمد خزاعی نیشابوری، مشهور به ابوالفتوح رازی، به کوشش و تصحیح محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۱ ـ ۱۳۷۵.

۱۵۱. زیارة القبور و الاستنجاد بالمقبور، ابن تیمیة، ریاض، الرئاسة العامة للادارات البحوث العلمیة و الافتاء و الدعوة و الارشاد، ۱۴۱۳ق = ۱۳۷۲.

۱۵۲. سفینة البحار و مدینة الحکم و الاثار، شیخ عباس قمی، ترجمه: محمدباقر ساعدی، به همت محمدرضا اعدادی، بیروت، الغبیری، دارالمرتضی.

۱۵۳. سلسلة الاحادیث الضعیفة و الموضوعة و اثرها السییّ فی الامة، محمد ناصر الدین البانی، ریاض، مکتبة المعارف، ۱۹۹۲م = ۱۴۱۲ق = ۱۳۷۱.

۱۵۴. سلفیه: بدعت یا مذهب، محمد سعید رمضان بوطی، ترجمه: حسین صابری، با مقدمه‌ای از واعظ زاده خراسانی، مشهد، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۵.

۱۵۵. سنن ابن ماجه، ابوعبدالله محمدبن یزید قزوینی، تحقیق: محمد فواد عبدالباقی، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۷۵م = ۱۳۹۵ق = ۱۳۵۴.

۱۵۶. سنن الدار قطنی، علی‌بن عمر دار قطنی، تحقیق: عادل احمد عبدالموجود، علی محمد معوض، بیروت، دارالمعرفة، ۲۰۰۱م = ۱۴۲۲ق = ۱۳۸۰.

۱۵۷. سیر اعلام النبلاء، شمس الدین محمدبن احمدبن عثمان ذهبی، تحقیق: محب الدین سعید عمربن غرامی، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۷م = ۱۴۱۷ق = ۱۳۷۶.

۱۵۸. سیر فلسفه در جهان اسلام، ماجد فخری، مترجم: مرتضی اسعدی و دیگران زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲.
۱۵۹. شجرة النور الزکیة فی طبقات المالکیة، محمدبن محمدبن عمربن قاسم مخلوف، تحقیق: عبدالمجید خیالی، بیروت، دارالکتاب العلمیة، ۲۰۰۳م = ۱۴۲۴ق = ۱۳۸۲.
۱۶۰. شرح اسماءالله الحسنی، فخر الدین محمدبن عمر رازی، تحقیق: عبدالروف سعد، تهران، ۱۳۶۴.
۱۶۱. شرح الاصول الخمسة، قاضی عبدالجباربن احمد، تعلیق احمدبن حسین بن ابی هاشم، تحقیق: عبدالکریم عثمان، قاهره، مکتبة وهبة، ۱۹۸۸م = ۱۴۰۸ق = ۱۳۶۷.
۱۶۲. شرح العقاید النسفیة، سعدالدین مسعودبن عمر تفتازانی، تحقیق: محمد عدنان درویش، ۱۴۱۱ق = ۱۳۷۰.
۱۶۳. شرح المقاصد، سعدالدین تفتازانی مسعودبن عمربن عبدالله، تحقیق: عبدالرحمن عمیره، قم، الشریف الرضی، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱.
۱۶۴. شرح المواقف سید شریف علی بن محمد جرجانی، تحقیق: محمود عمر دمیاطی، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۹۸م = ۱۴۱۹ق = ۱۳۷۷.
۱۶۵. شرح مطالع فی علم المنطق، محمدبن محمد رازی معروف به ملاقطب.
۱۶۶. شرح منهاج الکرامة فی معرفة الامامة، علی حسینی میلانی، قم، دارالهجره، تهران، دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۴۱۸ق = ۱۳۷۶.
۱۶۷. صحیح ابن حبان بترتیب ابن بلبان، علاءالدین علی بن بلبان فارسی، تحقیق: شعیب ارنووط، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۹۹۷م = ۱۴۱۸ق = ۱۳۷۶.
۱۶۸. صحیح مسلم، ابوحسین مسلم بن حجاج قشیری نیشابوری، بیروت، دار ابن حزم، مؤسسة الریان، ۱۹۹۵م = ۱۴۱۶ق = ۱۳۷۵.
۱۶۹. صحیح مسلم، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۱۷۰. ضحی الاسلام، احمد امین، بیروت، دارالکتاب العربی.
۱۷۱. طبقات الحنابله، ابوحسین محمدبن ابی یعلی، تحقیق: محمد حامد الفقی، داراحیاء الکتب العربیة.
۱۷۲. طبقات الشافعیة الکبری، تاج الدین ابونصر عبدالوهاب بن علی بن عبدالکافی سبکی تحقیق: محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، داراحیاء الکتب العربیة، فیصل

عیسی البابی الحلبی.
۱۷۳. طبقات المعتزلة، احمدبن یحیی‌بن مرتضی، تحقیق: سوسنه دیفلد و فلزر، بیروت، دار مکتبة الحیاة، ۱۳۸۰ق = ۱۳۴۰.
۱۷۴. ظاهرة الارجاء فی الفکر الاسلامی، سفربن عبدالرحمن حوالی، اشراف محمد قطب، قاهره، مکتبة الطیب، ۱۴۱۷ق = ۱۳۷۶.
۱۷۵. ظهر الاسلام، احمد امین، بیروت، دارالکتاب العربی.
۱۷۶. عقائد ائمة السلف، فواز احمد زمرلی، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۹۹۵م = ۱۴۱۵ق = ۱۳۷۴.
۱۷۷. عمروبن عبید و آراؤه الکلامیة، محمد صالح محمد سید، مصر، دارقباء للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۹۹۹م = ۱۳۷۸.
۱۷۸. فتنه وهابیت، سید احمد زینی دحلان، مترجم: همایون همتی، تهران، نشر مشعر.
۱۷۹. فجر الاسلام، احمد امین، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۹۶۹م = ۱۳۴۸.
۱۸۰. فخر رازی، اصغر دادبه، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴.
۱۸۱. فرار از مدرسه، عبدالحسین زرین کوب، تهران، امیر کبیر، ۱۳۵۶.
۱۸۲. فرقة الازارقة، محمدرضا حسن دجیلی، بغداد، مطبعة نعمان، ۱۹۷۳م = ۱۳۹۳ق = ۱۳۵۲.
۱۸۳. فرقه‌های اسلامی (Religious trends in early Islamic Iran)، مادلونگ، ترجمه: ابوالقاسم سری، تهران، اساطیر، ۱۳۷۷.
۱۸۴. فرقه‌های اسلامی در سرزمین شام در عصر اموی، حسین عطوان، ترجمه: حمیدرضا شیخی، مشهد، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۱.
۱۸۵. فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، جعفر سبحانی، قم، توحید، ۱۳۷۱.
۱۸۶. فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، ابوالقاسم بلخی، قاضی عبدالجبار، حاکم جشمی، تحقیق: فواد سید، تونس، دارالتونسیة للنشر، ۱۹۷۴م = ۱۳۹۳ق = ۱۳۵۳.
۱۸۷. فلسفه علم کلام (The philosophy of the Kalam)، هری اوسترین ولفسن، ترجمه: احمد آرام، تهران، الهدی، ۱۳۶۸.
۱۸۸. فلسفه و کلام اسلامی (Islamic philosophy and theology)، ویلیام مونتگری وات، ترجمه: ابوالفضل عزتی همراه با یادداشت‌هایی از جعفر شهیدی، تهران، شرکت

انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.

۱۸۹. فی علم الکلام: دراسة فلسفیة لاراء الفرق الاسلامیة فی اصول الدین، احمد محمود صبحی، بیروت، دارالنهضة العربیة، ۱۹۸۵م = ۱۴۰۵ق = ۱۳۶۴.

۱۹۰. قاعدة جلیلة فی التوسل و الوسیلة، ابن تیمیة، تحقیق: ربیع‌بن هادی عمیر مدخلی، دمنهور، مکتبة لینه، ۱۹۹۲م = ۱۴۱۲ق = ۱۳۷۱.

۱۹۱. قراءة فی کتب العقائد: المذهب الحنبلی نموذجا، حسن‌بن فرحان مالکی، عمان، مرکز الدراسات التاریخیة، ۲۰۰۰م = ۱۴۲۱ق = ۱۳۷۹.

۱۹۲. قواعد العقائد، غزالی، تحقیق: موسی محمد علی، بیروت، عالم الکتب، ۱۹۸۵م = ۱۴۰۵ق = ۱۳۶۴.

۱۹۳. قواعد المنهج السلفی فی الفکر الاسلامی، مصطفی حلمی، اسکندریه، دار الدعوة، ۱۹۹۶م = ۱۴۱۶ق = ۱۳۷۵.

۱۹۴. کتاب التوحید حق‌الله علی العبید، محمدبن عبدالوهاب، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۸۹م = ۱۴۰۹ق = ۱۳۶۸.

۱۹۵. کتاب‌شناسی تفصیلی مذاهب اسلامی، محمدرضا ضمیری، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی مذاهب اسلامی، ۱۳۸۲.

۱۹۶. کشف الارتیاب فی اتباع محمدبن عبدالوهاب، سید محسن امین حسینی عاملی، مترجم: علی اکبر تهرانی.

۱۹۷. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، جمال الدین علامه الحلی، ترجمه و شرح فارسی: ابوالحسن شعرانی، تهران، کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۹۸ق = ۱۳۵۷.

۱۹۸. کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، علاء الدین علی متقی‌بن حسام الدین هندی، تحقیق: بکری حیانی و صفوة سنا، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۹۹۳م = ۱۴۱۳ق = ۱۳۷۲.

۱۹۹. کیمیای سعادت، ابو حامد محمدبن محمد غزالی طوسی، به کوشش حسین خدیوجم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴.

۲۰۰. گرایش‌ها و مذاهب اسلامی در سه قرن نخست هجری، ابوحاتم رازی، مترجم: علی آقانوری، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۲.

۲۰۱. گوهر مراد، عبدالرزاق فیاض لاهیجی، مقدمه: زین العابدین قربانی لاهیجی، تهران،

وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۲.
۲۰۲. لسان العرب، ابن منظور، بیروت، دار صادر، ۱۹۹۰م = ۱۴۱۰ق = ۱۳۶۹.
۲۰۳. مالک، حیاته و عصره ـ آراؤه و فقهه، محمد ابوزهره، قاهره، دارالفکر العربی، ۱۹۹۷م = ۱۳۷۶.
۲۰۴. ما هی القادیانیة، ابواعلی مودودی، لاهور، دارالقلم، ۱۹۶۷م = ۱۳۸۸ق = ۱۳۴۶.
۲۰۵. مجموع فتاوی شیخ الاسلام احمدبن تیمیة، تحقیق: عبدالرحمن بن محمدبن قاسم، رباط، مغرب، مکتبة المعارف، ۱۴۰۱ق = ۱۳۶۰.
۲۰۶. مجموع فتاوی، عبدالعزیزبن عبدالله ابن باز، تحقیق: عبدالله بن محمدبن احمد طیار، ریاض، دارالوطن، ۱۴۱۶ق = ۱۳۷۵.
۲۰۷. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، تهران، قم، صدرا، ۱۳۶۸.
۲۰۸. مجموعه مقالات (۱)، محسن جهانگیری، تهران، حکمت، ۱۳۸۳.
۲۰۹. محمدبن عبدالوهاب، عزیز عظمه، ریاض الریس، ۲۰۰۰م = ۱۳۷۹.
۲۱۰. مدارس نظامیه و تاثیرات علمی و اجتماعی آن، نورالله کسائی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.
۲۱۱. مذاهب الاسلامیین، عبدالرحمن بدوی، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۹۶م = ۱۳۷۵.
۲۱۲. مذهب اهل التفویض فی نصوص الصفات، احمدبن عبدالرحمن بن عثمان قاضی، ریاض، دارالعاصمة، ۱۹۹۶م = ۱۴۱۶ق = ۱۳۷۵.
۲۱۳. مراة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، محمدباقر مجلسی، تحقیق: هاشم رسولی، با مقدمهٔ مرتضی عسکری، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۶۹ ـ ۱۳۷۰.
۲۱۴. مرجئه و جهمیه در خراسان عصر اموی، حسین عطوان، ترجمه: حمیدرضا آژیر، مشهد، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۸۰.
۲۱۵. مروج الذهب، ابوالحسن علی‌بن حسین مسعودی، ترجمه: ابوالقاسم پاینده، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.
۲۱۶. مسائل الامامة و مقتطفات من الکتاب الاوسط فی المقالات، ناشی اکبر، تحقیق: یوسف فان اس، ویسبادن، دارالنشر فرانتس شتاینر، ۱۹۷۱م = ۱۳۵۰.
۲۱۷. مسند الامام احمدبن حنبل، بیروت، دار صادر.
۲۱۸. مصنفات الشیخ المفید، ابوعبدالله محمدبن محمدبن نعمان عکبری بغدادی، تحقیق: علی میرشریفی، المؤتمر العالمی لالفیةالشیخ المفید، ۱۴۱۳ق = ۱۳۷۲.

۲۱۹. معالم اصول الدین، امام فخر رازی، تحقیق: سمیح دغیم، بیروت، دارالفکر اللبنانی، ۱۹۹۲م = ۱۳۷۱.
۲۲۰. معانی الاخبار، شیخ صدوق ابوجعفر محمدبن علی‌بن حسین‌بن بابویه قمی، تحقیق: سید محمد مهدی سید حسن خرسانی، قم، مکتبة المفید.
۲۲۱. معتزله (بررسی و تحقیق در احوال و آراء و افکار و آثار معتزله)، محمود فاضل (یزدی مطلق)، تهران، ستاد انقلاب فرهنگی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
۲۲۲. معلقات سبع، گردآوری و ترجمه: عبدالمحمد آیتی، تهران، اشرفی، ۱۳۵۷.
۲۲۳. مفتاح السعادة و مصباح السیادة فی موضوعات العلوم، احمدبن مصطفی معروف به طاش کبری‌زاده، حیدرآباد، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیة، ۱۹۷۷م = ۱۳۹۷ق = ۱۳۵۶.
۲۲۴. مفهوم ایمان در کلام اسلامی (Toshihiko Izutsu litt. The Concept of belief in islam-ic theology)، توشی هیکو ایزوتسو، ترجمه: زهرا پورسینا، تهران، سروش (انتشارات صدا و سیما)، ۱۳۷۸.
۲۲۵. مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ابوحسن علی‌بن اسمعیل اشعری، ترجمه: محسن مویدی با مقدمه و تعلیقات، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
۲۲۶. مقالات تاریخی، رسول جعفریان، قم، نشر الهادی، ۱۳۷۶.
۲۲۷. مقدمه ابن خلدون، عبدالرحمن‌بن خلدون، ترجمه: محمد پروین گنابادی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶.
۲۲۸. مناهج الاجتهاد فی الاسلام فی الاحکام الفقهیة و العقائدیة، محمد سلام مدکور، کویت، جامعة الکویت، ۱۹۷۳م = ۱۳۹۳ق = ۱۳۵۲.
۲۲۹. منهاج السنة النبویة، ابوالعباس تقی الدین احمدبن عبدالحلیم ابن تیمیة، بیروت، المکتبة العلمیة.
۲۳۰. منهاج الکرامة فی معرفة الامامة، حسن‌بن یوسف‌بن مطهر معروف به علامه حلی، تحقیق: عبدالرحیم مبارک، مؤسسه عاشورا للتحقیقات و البحوث الاسلامیة، مشهد، تاسوعا، ۱۳۷۹.
۲۳۱. موسوعة اهل السنة فی نقد اصول فرقة الاحباش و من وافقهم فی اصولهم، عبدالرحمن‌بن محمد سعید دمشقیه، ریاض، دارالمسلم، ۱۹۹۷م = ۱۴۱۸ق = ۱۳۷۶.
۲۳۲. موقف ابن تیمیة من الاشاعرة، عبدالرحمن‌بن صالح‌بن صالح محمود، ریاض، مکتبة الرشد،

۱۹۹۵م = ۱۴۱۶ق = ۱۳۷۵.

۲۳۳. موقف الامة السلاميّة من القاديانية، محمد یوسف بنوی، بیروت، دار قتیبه، ۱۹۹۱م = ۱۴۱۱ق = ۱۳۷۰.

۲۳۴. میزان الاعتدال فی نقد الرجا، ابوعبدالله محمدبن احمدبن عثمان ذهبی، تحقیق: علی محمد بجاوی، بیروت، دارالمعرفة.

۲۳۵. نشاة الاشعرية و تطورها، جلال محمد عبدالحمید موسی، بیروت، دارالکتاب اللبنانی، ۱۹۸۲م = ۱۳۶۱.

۲۳۶. نشاة الفكر الفلسفی فی الاسلام، علی سامی نشار، قاهره، دارالمعارف، ۱۹۷۷م = ۱۳۵۶.

۲۳۷. نظری بر تاریخ وهابیت، زهرا مسجد جامعی، تهران، صریر دانش، ۱۳۸۰.

۲۳۸. نظریه ایمان در عرصه قرآن و کلام، محسن جوادی، قم، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، ۱۳۷۶.

۲۳۹. نقدی بر اندیشه وهابیان، حسن موسوی قزوینی، ترجمه: حسن طارمی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۴.

۲۴۰. نقض: معروف به بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض، نصیر الدین ابوالرشید عبدالجلیل قزوینی رازی، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۸.

۲۴۱. نهاية الاقدام فی علم الکلام، عبدالکریم شهرستانی، تحقیق: الفرد جیوم، قاهره، مکتبة المتنبی.

۲۴۲. نهج‌البلاغة، ترجمه: علامه جعفری، به اهتمام علی جعفری، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۹.

۲۴۳. واصل‌بن عطاء و آراؤه الكلامية، سلیمان شواشی، لیبی، الدار العربية للكتاب، ۱۹۹۳م = ۱۳۷۲.

۲۴۴. وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، محمدبن حسن حر عاملی، تحقیق: عبدالکریم ربانی شیرازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق = ۱۳۶۲.

۲۴۵. وفاء الوفاء باخبار دار المصطفی، نورالدین علی‌بن احمد مصری سمهودی، تحقیق: محمد محی الدین عبدالحمید، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۴م = ۱۴۰۴ق = ۱۳۶۳.

۲۴۶. وهابیت مبانی فکری و کارنامه عملی، جعفر سبحانی، قم، مؤسسهٔ امام صادق (ع)، ۱۳۸۰.